Molly Greene

ÇEVİRİ Zeynep Rona

Osmanlı Devleti *ve* Rumlar

1453 – 1768



KitapYAYINEVİ

OSMANLI DEVLETİ VE RUMLAR
1453-1768

KİTAP YAYINEVİ – 347
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 90

OSMANLI DEVLETİ VE RUMLAR 1453-1768 / MOLLY GREENE

ÖZGÜN ADI
THE EDINBURGH HISTORY OF THE GREEKS, 1453 TO 1768: THE OTTOMAN EMPIRE

ÇEVİRİ
ZEYNEP RONA

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOĞLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

KAPAK RESMİ
ÇARMIHA GERİLME BETİMLİ ÇİFT TARAFLI İKONA, 14. YÜZYILIN İKİNCİ YARISI
RUM ORTODOKS PATRİKHANESİ, İSTANBUL

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK SAN. VE TİC. A.Ş.
KÂĞITHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2018, İSTANBUL

978-605-105-183-3

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 1107-34-009175
T: (0212) 294 65 55 F: (0212) 294 65 56
e: kitap@kitapyayinevi.com
w: www.kitapyayinevi.com

Osmanlı Devleti *ve* Rumlar

1453-1768

MOLLY GREENE

ÇEVİRİ
ZEYNEP RONA



KitapYAYINEVİ

İÇİNDEKİLER

Resim ve Harita Listesi 6
Yazım Üzerine Notlar 6

1- Teselya 7
2- Konstantinopolis'ten İstanbul'a 30
3- Bir İslam İmparatorluğunda Hıristiyanlar 68
4- Geniş Yunan Dünyası 101
5- Rumlar ve 17. Yüzyıl Krizi 128
6- Ötekilerle Yaşamak 157
7- Patriğin Zaferi 184
8- Osmanlı Sarayı ve Yunan Aydınlanması 215

Zaman Çizelgesi 241
Ek Okuma Önerileri 242
Kaynakça 244
Dizin 261

Resim ve Harita Listesi

Resimler

1. Tuna Beylikleri voyvodasının Bükreş'teki Hospodar Sarayı 124
2. Azizler (Basileios, Atanasios ve İskenderiyeli Cyril)
Osmanlı motiflerinden esinlenerek bezenmiş cüppeleriyle 124
3. Osmanlı etkileri yansıtan bezeme deseni, 1641 125
4. Karanfilli vazo, 1671 125
5. Piskoposların göğüslerine astıkları süsün önyüzü 126
6. Mür şişesi, 1670, Trabzon 127

Haritalar

1. Osmanlıların Balkanlar'daki kalbi 27
2. 1483-1525 arasında yok olan metropolitlikler 38

Yazım Üzerine Notlar

Bu kitapta Arapça kökenli sözcükler, Türkçede yerleştiği biçimde yazılmıştır (örn. *re'aya* değil reaya olarak). Yunanca sözcüklerde ELOT transliterasyon sistemi kullanılmış, ancak İngilizce yayın yapan Yunan yazarların adlarının yazımında bu sistem kullanılmamış, adları yayında yer aldığı yazılışıyla verilmiştir. Sadelik adına yerler bugünkü adlarıyla belirtilmiştir (örn. Philippoupolis yerine Filibe). Konstantinopolis yalnızca Bizans dönemi için kullanılmış, diğer zamanlarda İstanbul yeğlenmiştir. Rum/Yunan ayrımı da gözetilmiş ve Osmanlı mülkleri bağlamında Rum sözcüğü kullanılmıştır.

Birinci Bölüm

TESELYA

Teselya bugün artık Yunanistan'da gidilmek istenen yerlerden biri değildir. Havası yılın büyük bölümünde sıcak ve nemli olan, bütün kasabaların birbirine benzediği bu bölge, ülkenin diğer bölgelerinin sahip olduğu çekicilikten yoksun. Ama bizim öykümüz iki nedenden ötürü Teselya'da başlar. İlk olarak Osmanlı yönetiminin –hiç değilse Yunan toprakları açısından– en tipik ve yaratıcı biçimiyle ilk kez burada karşılaşılmıştır. "Yaratıcı" sözcüğünün kullanılması insanı biraz irkiltebilir; kabul edilmelidir ki, Osmanlılarla ilgili, özellikle de çeşitli Balkan halklarının bakış açısından yazan birinin, bu sözcüğü kullanması sıra dışı bir seçimdir. Ancak fethedenlerin, Balkanlar'ın tam ortasında hem Müslümanlar, hem de Hıristiyanlar için, yöneten ile yönetilen arasında fark gözetmeksizin gerçekten de yeni bir toplum yaratmış olmaları, terimin yerinde kullanıldığını gösterir.

İkincisi, bunu Konstantinopolis'te değil de Teselya'da başlatmanın da bir nedeni vardır. Osmanlı yönetimi altındaki Yunan halklarının tarihi (Sırpların, Bulgarların ve gayrimüslim gruplarınki gibi) yakın zamanlara değin "Rum Ortodoks cemaati" nitelemesiyle eş tutulmuştu. İmparatorlukla ilgili süregelen yerleşik bakış açısı çerçevesinde Rum Ortodoks cemaatinin, sultanın sağladığı yasal bağımsızlıktan da yararlanarak "belirgin sınırlara sahip, içe kapalı bir birim [olduğu] ve homojen bir karakter taşıdığı varsayılmıştı." Daha da ötesi Osmanlı bağlamı dışsal bir olguydu (Özil 2009: 12). Bu kitapta da benimsenen yeni bilimsel yaklaşımlar, bu kutsal paradigmayı çürütmekte ve Rum cemaati varsayımından başlamak yerine, Rum Ortodoksların ne tür cemaatlere ait olduklarını, bu cemaatlerin nasıl kurulduğunu ve sürdürülebildiğini sorgulamaktadır.

Konstantinopolis'teki Ortodoks patriği eski tarihyazımında, cemaat üzerinde belli belirsiz bir söz hakkına sahipken, kentin Osmanlılarca fethedilmesinden ve imparatorun ölümünden sonra Rum Ortodoks cemaatinin başına geçerek yeni bir konum edinmişti. Osmanlı İmparatorluğu içindeki Rumların tarihini Konstantinopolis'in düşüşüyle başlatmak, bence bu bakış açısını daha da pekiştirir. Patriğin, zihnimizde canlandırdığımız

Boğaziçi'nden batıya, Balkanlar'a ve doğuya Anadolu'da son kalan birkaç Ortodoks cemaate kadar uzanan geniş bir bölgede sözünün geçtiğini hayal ederiz. Osmanlıların kenti ele geçirmesi elbette çok önemliydi –buna bir sonraki bölümde değineceğiz– ama doğurduğu sonuçlar açısından, erken Osmanlı egemenliği boyunca Rum Ortodoks tarihinde, daha fazla değilse bile eşdeğer önem taşıyan başka coğrafyalar ve kronolojiler olduğunu da belirtmeliyiz. Bunların ne olduğunu bize en iyi Teselya örneği gösterebilir.

Fetih

Osmanlının doğu-batı doğrultusundaki genişleme hedefinin ana ekseninin epeyce güneyinde kalan bu verimli alan, aslında başından beri Osmanlıların ilgisini çekmekteydi. 14. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'ın büyük bölümünü fetheden uç beylerinden Evrenos Bey 1386'da, Selanik'in (Thessalonike) teslim olmasından bir yıl önce, Teselya'nın doğusundaki belli başlı kentlerden Larissa'yı ele geçirmişti. Birkaç yıl sonra I. Bayezid Balkanlar'da, içinde Teselya'nın da bulunduğu fethedilen bölgeler üzerinde doğrudan denetim sağlamak üzere harekete geçmişti. Ancak Bayezid'in 1402'de Timur karşısında ezici bir yenilgi almasından sonra Osmanlılar tarih sahnesinden neredeyse silinmiş ve Balkanlar üzerindeki denetimleri bir ölçüde zayıflamıştı. 1403'te Manuel II. Palaeologos ile I. Süleyman arasında imzalanan bir anlaşmada Doğu Teselya'daki geniş bir bölge yeniden Bizans'ın denetimine bırakılmıştı, ama bu kâğıt üzerindeydi ve bölge aslında belirsizliğini koruyordu. Bu sıralarda Osmanlılar arasında iç savaş başlamıştı; Doğu Teselya'nın güya Bizans'a bırakılmasına karşın, kaynaklar 1406'da "Büyük Eflak" [Megali Vlachia] valisi olarak Yusuf Bey adlı birinden söz eder. Daha batıda Türk yerleşmeleri hızla yayılmaktaydı (Savvides 1994: 40). Teselya, 1423'te Turhan Bey komutasındaki büyük bir Osmanlı ordusu tarafından yeniden ele geçirilip tam olarak denetim altına alınmasına değin bir on yıl daha çatışmalara sahne olmuştu; bölgenin ilk sancak beyi Turhan Bey'di.

Osmanlıların gelişinin ne kadar önemli olduğunu anlayabilmemiz için, Türk ordusunun Teselya'ya girdiği zaman neyle karşılaşmış olduğunu hatırlamamız gerekir. Yunanistan'ın orta bölgelerinin tümünde olduğu gibi, bir yazarın sözleriyle 14. yüzyılın "kâbusu"yla yerle bir edilen bir eya-

let vardı: "Bizans Roma İmparatorluğu'nun –birbiri ardından yaşanan iç savaşlar, din düşmanlığı ve yabancı istilalar [nedeniyle]– 14. yüzyılda içinde bulunduğu bitkinliği anlatabilmek çok zordur" (Page 2008: 138). Buna büyük veba salgınının yarattığı ağır tahribatı ve toprak yorgunluğu gibi çevresel sorunları da ekleyebiliriz (Matschke 2002: 82). Larissa başpiskoposluğunun Evrenos Bey'in bölgeye gelmesinden birkaç kuşak öncesinde terk edilmiş olması, sonraki piskoposların da daha batıda, yüksek Pindos Dağları yakınındaki Trikala'ya [Tırhala] sığınmaya başlamalarıyla ova nüfus kaybetmeye başlamış, kiliseye de haydutlar el koymuşlardı (Kiel 1985: 41). Kayıtlara göre 1400'de daha güneydeki Boeotiya bölgesinde yaklaşık 1295 km²'lik bir alana sahip Tebai Kazası'nın tümünde yalnızca bir kasaba ve altı köy bulunmaktaydı (Kiel 1996: 323).

Dolayısıyla Evrenos Bey'in oğlu Barak Bey'in Larissa'da bir dini vakıf (1423'ten sonra) ile çevresinde köyler kurması, ayrıca kente bir cami ve bugün hâlâ ayakta olan ünlü bedesteni vakfetmesi, bölgenin uzun süredir tanık olmadığı ilk kentsel gelişme olarak kayda geçer (Beldiceanu 1983: 112). Bu nedenle Barak Bey haklı olarak Larissa'nın yeni kurucusu olarak anılmış ve kent Türkler tarafından Yenişehir olarak anılmıştır. Osmanlılarda gelenekleşen bir uygulama doğrultusunda eşrafın kendi vakıflarını kurmaya başlamalarıyla kent büyük bir hızla büyümüştür. 15. yüzyılda yapılan ilk ölçümlerde 421 hane sayılırken, 75 yıl içinde bu sayı 768'e çıkmıştı. Teselya'nın ikinci büyük kenti Trikala da hızla gelişmiş, aynı dönemde hane sayısı 545'ten 825'e yükselmiştir (Beldiceanu 1983: 122; Barkan 1957: 35).

Larissa'nın hızla İslam kentsel yaşamının başlıca merkezine dönüşmesi de bir Osmanlı oluşumuydu; 1520'de kent nüfusunun yüzde 90'ı Müslümandı. Bu bağlamda dengi olan, ama daha iyi bilinen Saraybosna'ya benziyordu. Saraybosna sanki yoktan var edilmiş, sonra da yeni bir inanca bağlı kişiler tarafından doldurulmuştu. Çok daha kuzeyde, ama Osmanlı ilerlemesinin ana ekseni üzerinde olan kentlerin bile Larissa kadar baskın bir Müslüman nüfusa sahip olmaması aslında şaşırtıcıdır. Örneğin Müslümanların oranı Serez'de yüzde 61, Manastır'da da yüzde 75'ti. Bu bize istilacılar geldiğinde Larissa'nın ne kadar tenha olduğunu gösterir. Buna karşın Trikala her zaman bir Hıristiyan kenti olmaya, bir

yandan da önemli bir Müslüman (vc Yahudi) nüfus barındırmaya devam etmiştir; bu oranlar Yunan topraklarındaki diğer kentler için de geçerliydi (Sugar 1977: 51).

Trikala'nın bir Hıristiyan kenti olarak varlığını sürdürdüğü tarihsel verilerle de desteklenir, bu da Teselya'daki kentlerin ve köylerin barışçıl biçimde önce uç beylerine, sonra da Osmanlılara kendiliklerinden teslim olduklarını gösterir (Savvides 1994: 39, 43). Balkanlar'da kendiliğinden teslim olan kentlerdeki yaşam büyük ölçüde kesintiye uğramadan sürerken, direnenler, ele geçirildikten sonra karşılaştıkları misillemeyle yerle bir olmuştu. Bunun en açık örneği Selanik'tir. Kent 1387'de teslim olmuş, Osmanlılar da akropolise yalnızca bir askeri birlik bırakmak ve zaman zaman kentteki Hıristiyan ailelerin çocuklarını devşirmekle yetinmişti. Kentin Hıristiyan yapısı o kadar bozulmamıştı ki, 1401'de Selanik'i ziyaret eden bir Rus keşiş hâlâ ayakta olan manastırların gözlerini kamaştırdığını belirtmişti (Mazower 2004: 27). 1402'deki Osmanlı yenilgisinden sonra kent yeniden Bizans denetimi altına girmiş, ama 1422'ye gelindiğinde yeni tahta çıkan II. Murad kenti geri almaya ant içmişti. Bu sefer (halkın itirazlarına rağmen) kent direnmiş ve her iki taraf da sekiz yıllık bir kuşatmaya göğüs germe durumunda kalmıştı. Ordu kent kapılarını kırıp içeri girince savaş kuralları devreye girmiş, kent baştan başa talan edilip sakinleri köleleştirilmişti. Hıristiyan yaşam da hızla gerilemeye başlamıştı, 1520'ye gelindiğinde Hıristiyan nüfusun oranı yüzde 20'ye düşmüştü, oysa Trikala'da nüfus neredeyse yarı yarıyaydı (Sugar 1977: 51). Larissa'nın durumuysa özeldi, kentteki Müslüman nüfusun çoğunlukta olmasının nedeni halkın düşmana direnmesinden değil, kentin istiladan çok önce zaten bir harabeye dönüşmüş olmasından kaynaklanıyordu.

İster eski, ister yeni olsun bu kentlerde yaşayanlar çoğunlukla Anadolu'dan yeni gelen Türklerdi. Askerlerin –kaleye yerleştirilen askeri birlik ve tımar sahipleri ile beraberindekiler– resmi görevlilerin ve tüccarların oluşturduğu karma bir topluluktu. Balkanlar'daki Osmanlı kentleri, genellikle kendileri bir şey üretmeden kırsaldan gelen vergilerle hayatlarını sürdüren bir grup asalak devlet görevlisinin bulundukları yerler olarak tanımlanmaktadır. Aslında nüfus kayıtları Teselya'da ve Balkanlar'ın bütününde yaşayan çoğu Müslüman kentlinin bir zanaatla uğraştığını ortaya

koyar. Örneğin Trikala'daki bazı Müslüman mahallelerinin adlarından hareketle burada, ipekçilik yapan Mustafa'nın mahallesinin yanı sıra, dericilerin ve kasapların da mahalleleri olduğunu görürüz (Beldiceanu 1983: 121). Bu durumda Teselya'da Osmanlı fetihlerinin yalnızca kentleri yeniden inşa etmekle kalmadığı, aynı zamanda baştan başa yeni bir kentsel nüfus yarattığını söyleyebiliriz.

Hıristiyan komşularının yaşamlarıysa daha belirsizliklerle doludur. Bunun bir nedeni kullandığımız kaynaklar olabilir. Trikala'ya ait aynı nüfus kayıtlarında çok sayıda Müslümanın uğraştığı iş belirtilirken, yalnızca adlarıyla anılan Hıristiyanlarla ilgili benzer bilgilere rastlanmaz (Beldiceanu 1983: 121). Ancak erken Osmanlı döneminde kentlerde (İstanbul dışında) yaşayan Hıristiyanların yaşamları çerçevesinde oluşan sır perdesinin bir nedeni de Osmanlı yönetimi altındaki Hıristiyanların yaşam biçimleriyle ilgili süregelen varsayımlar olabilir. Tarihçi Mark Mazower konuyu şöyle özetler: "Balkan Hıristiyanlığının ağırlık merkezi, başta Athos Dağı'nda olmak üzere manastırların geliştiği kırsal alanlara doğru kaydı (Mazower 2004: 35; 2013: 56).

Bu doğrudur, ama bazı kentlerde hatırı sayılır bir Hıristiyan nüfus olduğu gerçeğini de değiştirmez. Bu özellikle Yunanca konuşulan yöreler için geçerlidir ve ileride nedenlerine değinilecektir. Bunun en uç örneği, 1520'de neredeyse nüfusunun yüzde 100'ü Hıristiyan olan Atina'dır (Sugar 1977: 51). Bizans seçkinlerinin tersine sıradan insanlar arasında ilk din değiştirenler bu gruptandırlar, ama sözü edilen bu kent sakinleriyle ilgili neredeyse hiçbir şey bilinmez. Buna ek olarak sonradan göreceğimiz gibi, Osmanlıların erken dönemde Hıristiyan kent merkezlerinde (kırsal alandaki manastırlara yaklaşımlarının tam tersine) uyguladıkları politika tam anlaşılmış değildir; bu da kısmen Hıristiyan kentlilerin görece dikkate alınmamış olmasından kaynaklanmış olabilir.

Yerleşim düzenine gelince, bölgeye yeni gelen Müslümanların yerleşik Hıristiyan halktan ayrı yerleri yeğledikleri anlaşılır. Balkanlar'ın tümünde yeni Müslüman mahalleler ve çarşılar kurulmuş ve kentler, merkezdeki tarihsel yerleşimden uzağa, merkezin dışına doğru büyümüştür (Argo 2008: 268). Eleni Gara, Veroia (Osmanlı döneminde Karaferye)

üzerine yaptığı titiz çalışmasında bize eski Hıristiyan semtlerinin tersine gelişen bu yeni mahallelerin yarattığı farklı duygularla ilgili ender rastlanan ipuçları verir. Veroia [Karaferye] Osmanlılara teslim olduğu zaman, Hıristiyanlar, ortaçağ yerleşme düzeninin korunduğu, yani ortasında kilisenin bulunduğu bir meydan çevresinde kümelenen evlerden oluşan eski kentte yaşamaya devam etmişlerdir. Güneyde, Müslümanların yerleştiği mahallelerdeki bahçeli evlerse banliyö havasındaydı (Gara 2007: 57).

Eğer bütün bu gelişmeler –hızlı nüfus artışı; kenti fetheden seçkinlerin kurduğu camilerin, okulların ve çarşıların yaygınlaşması; kentin tarihi merkezden dışarı doğru genişlemesi– dikkate alınırsa, Osmanlıların Balkanlar'a gelişinin, Atina'dan Belgrad'a, Serez'den Saraybosna'ya kadar savaşın yıkım izlerini taşıyan bir yarımadada kentsel yaşamın yeniden canlandırılmasını muştuladığını açıkça görebiliriz.[1] Osmanlılar Ortadoğu'nun eski kentlerinde var olan kentsel geleneğe uyum sağlarken, Balkanlar'da Osmanlı ve Türk-İslam izlerini taşıyan, ama yöreye özgü yeni bir kentsel uygarlık yaratmışlardı.[2] Balkan Hıristiyanlarının bu yeni kentsel uygarlık merkezleriyle ilişkileri hâlâ tam anlaşılmış değildir, ama kuşkusuz Osmanlılar manastırlara karşı hoşgörülü bir yaklaşım sergilerken, Hıristiyan kent yaşamının temel direği olan kiliseyi hedef alarak farklı bir davranış içinde olmuşlardır. Eğer kent zor kullanılarak fethedilmediyse genellikle Hıristiyan nüfus yerinden edilmezdi, bu durum göz önüne alındığında kiliseye yapılan saldırının ancak patriğe ve İstanbul'daki imparatora karşı beslenen düşmanlıktan kaynaklanabilmesi mümkündür. Metropolitler, piskoposlar ve başpiskoposlar düşman devletin ajanları sayılırdı. Bu, aslında kentsel uygarlığa yapılan bir saldırı değildi, Osmanlıların gittikleri her yerde kenti inşa etmeye kararlı oldukları yeterince açıktır.

1 Larissa ve Trikala'nın 15. ve 16. yüzyıllardaki hızlı gelişmesine daha önce değinmiştik. Balkanlar'ın tümünde aynı düzen görülmektedir. Atina uzunca bir süre olağanüstü boyutlarda büyümüş ve genişlemişti. 1395'te 20 hektarlık bir alanı kapsayan kentte 1.000 hane bulunurken, bu sayı 1506'da 1.600, 1570'te de 3.200'e çıkmıştı. Bugün 60-70 hektarlık bir alan olarak Balkanlar'daki en büyük kent merkezlerinden biridir (Kiel 1985: 316).

2 Örneğin ortaçağda Bulgaristan'da halka açık hamam yoktu. Üsküp valisinin 1465-70 arasında yaptırdığı Osmanlı hamamı, ortaçağ Bulgaristan'ında var olan en büyük konut dışı anıtın üç misliydi. "Kentleşme açısından bakıldığında Osmanlı mimarlığı Bulgar ve hatta bütün Balkan devletlerinin mimarisinin çok ötesindeydi" (Kiel 1985: 234, 236).

Yerleşim ve yeniden iskân yalnızca kentleri ilgilendiren bir konu değildi. Osmanlılar köy yaşamını yeniden canlandırmak kadar, kendi vergi tabanlarını da sağlama almaya kararlıydılar. 15. yüzyılın ikinci yarısında ve bütün 16. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti Balkanlar'da büyük bir yerleşim hamlesi içinde olmuş, böylece kırsal yaşam da yeniden canlanmıştı. Yeni köyler kurmak (ya da eskilerini canlandırmak) için bir dizi yöntem geliştirilmişti.

Örneğin ekilmemiş toprağı işlemek isteyen herhangi bir görevli toprağın tapusunu alabiliyor ve buraya yerleştirilen köylülere ayrıcalıklı statü verilebiliyordu. Vakıf köyleri olarak anılan bu tür köyler Teselya'da çok yaygındı. Turhan Bey'in Larissa'da kurduğu vakıflar yalnızca kentteki en büyük vakıflar olmakla kalmıyor, bazıları imparatorluğun da en büyük vakıfları olarak kırsal alandan gelen vergilerle destekleniyorlardı. İstanbul gibi çok uzakta yaşayan bazı saray mensupları bile kendi vakıflarının bir parçası olarak Teselya'nın bereketli topraklarında köyler edinmişlerdi; Kanuni Sultan Süleyman'ın kızı Mihrimah Sultan'ın vakfı bölgede epey geniş arazilere sahipti (Salakidis 2004: 73). Halk belleği bize Balkanlar'ın tümünde, bu tür yerlerdeki köylülerin Osmanlı sarayıyla bağlarına büyük değer verdiklerini gösteriyordu; bugün bile Bulgaristan ve Yunanistan'daki köylüler, köylerinin eskiden o ya da bu prensese ait olduğunu söylemeye meraklıdır (Kiel 1985: 110). Böylesi bir çekimin nedeni sadece saygınlık unsuru değildi; bir saray vakfına ait olmak hem yerel vergi tahsildarlarından, hem de çeşitli fesatçılardan daha iyi korunmak demekti.

Osmanlılar da talan edilmiş ıssız bir yarımadada seyahat ederken kendilerini güvende hissetmek istiyorlardı. Bunu sağlayabilmek için yüksek dağlarda ve ormanlık alanlarda yüzlerce derbent köyü kurmuşlardı.[3] Buralarda köylülerin görevi tehlikeli bölgelerin güvenliğini sağlamaktı, bunun karşılığında da bazı vergi muafiyetleri alıyorlardı. Tırnova kadısına yollanan 1565 tarihli uzunca bir padişah fermanı [günümüz Türkçesiyle] bir derbent köyünün nasıl ortaya çıktığına ilişkin ayrıntılı ve canlı bilgiler içerir.

> Tırnova Kadısına Ferman: Bize yolladığın mektupta Tırnova yetki alanı içindeki Kilifar[evo] ile Drjanovo köyleri arasındaki dağları

3 Farsça kökenli derbent "geçit" ya da "kapı" anlamına gelir.

aşan, Kazanlık yetki alanı içindeki Hümalar ve Keçi Dere köylerine ulaşan yoldan genellikle geçilemiyor. Çünkü Yaylak çok uzakta ve arada başka köy yok, bu tehlikeli ve ürkütücü bir yol ve kimsenin geçemediği bir haydut yuvası. Bunun için yolculuk yapanlar bütün olası zorluklara karşı uzaklardan dolanarak gidiyorlar. Bu yol güvenli olmadığı halde, namussuzlar çalıntı sığırları dağın bu yanından öbür yanına geçirmek için bu yolu kullanıyorlar.

Ancak dağların ortasında Trjavna olarak bilinen bir yer var, burası bir köy kurmaya elverişli. Dolayısıyla eğer burada, derbentler gibi, vergi bağışıklığı koşuluyla bir köy kurulması emredilirse, seyyahlar ve bütün Müslüman ve Hıristiyan tebaa huzur içinde buradan geçebilir. Müslüman ya da Hıristiyan bütün sipahiler ve halk, sana bunu duyurdu.

Böylece emrediyorum ki: Eğer belirtilen yer tehlikeli ise ve eğer bir köy kurulabilecek uygun bir boş yer varsa, sana anlattığım gibi seyahat edenleri korumaya yarayacak bir köy için, sabit meskeni olmayan, kimseyle (belli bir sipahiyle) bağlantısı olmayan, kaydı bulunmayan ve kimseyle ihtilaf içinde olmayanları üç yıl içinde bir araya getirmelisin ve buraya bir köy kurmalısın. Üç yıl sonra, köyün iskânından ve refaha ulaşmasının ardından, kaç tane mesken olduğunu ve kaç tane sabit ikamet eden bulunduğunu ve üretimin ne kadar olduğunu bildirmen gerek. Bu verilere dayanarak bir derbent olarak kaydedilmesi için bir dilekçe vermen lazım (Kiel 1985: 99-100).

Savaşların olmadığı bir dönemde Osmanlı politikaları etkileyici sonuçlar yaratmıştı. 15. yüzyılın ortalarından 16. yüzyılın ortalarına kadar, Yunanistan'ın orta bölgesinde, Mora'da ve Yunan dünyasının her yerinde köylerde (ve kasabalarda) nüfus dörde katlandı (Zarinebaf 2005: 13).

Teselya'daki sıradan köylü ve kasabalıların yanı sıra, Osmanlılara hizmet etmeye gönüllü ve liyakat sahibi bu nedenle de ayrıcalıklı konumlara sahip olanlar da vardı. Bütün erken dönem Osmanlı padişahları gibi I. Bayezid de kendinden önceki yönetici sınıfları özümsemeye çaba gös-

teriyordu, Bayezid de bu usule uyarak, önde gelen Kantakuzenos[4] ailesinden saygın birinin kızıyla evlenmişti (Beldiceanu 1983: 116). Osmanlılar, Hıristiyan askeri sınıflardan da çok sayıda kişiyi aralarına almışlardı. 15. yüzyıl Teselya kayıtlarında köylü ve kasabalılara ek olarak çok sayıda sipahi ve voynuk da vardı. Sipahilerin bazılarının Evrenos Bey'le birlikte gelenlerin oğulları ve torunları olduğu açıkça saptanmıştı. Teselya'da bu kadar erken bir tarihte –İstanbul'un fethinden hemen önce üçüncü kuşak Hıristiyan tımar sahiplerinin bulunması, bölgenin ne kadar erken ve tümden fethedilmiş olduğunun göstergesidir.[5] Çeşitli Balkan devletlerinin ordularında hizmet gören sıradan askerler (erbaş) Osmanlı ordusunda voynuk olarak iş bulduktan sonra da kendi köylerinde yaşamaya ve nöbetleşe çalışmaya devam etmişler, böylece askeri bir konum kazanmışlardı (İnalcık 1954: 114; Kiel 1985: 75). Teselya'da 103 voynuk ve 203 yamak tespit edilmişti (İnalcık 1954: 114). Bir de yukarıda belirtilen derbent köylerinde yaşayan derbentçiler vardı. Teselya'daki derbent köyleri üzerine henüz yapılmış bir çalışma yoktur, ama başka yerdekilerle ilgili sayılara dayanarak –yalnızca Makedonya'da en az 175 derbent köyü vardı– sayılarının epeyce çok olduğunu söyleyebiliriz (Argo 2008: 275). Bazı durumlarda vergi indirimi karşılığında Hıristiyanlar da kaleleri korumakla görevlendirilirdi; 15. yüzyıl Teselya'sında Platamon (Platimana) bu tür bir köydü ve ayrıcalıkları 1503'te yenilenmişti (Beldiceanu 1983: 126-7). Son olarak da Balkanlar'ın her bölgesinde tehlikeli yerlerde güvenliği sağlamakla görevli, derbentçilere benzeyen, ama onlar gibi köylerde örgütlenmemiş olan martoloslar bulunurdu. Dağlık Teselya bölgesi 18. yüzyılda altı armatolosluğa[6] bölünmüştü ve büyük olasılıkla martoloslar Osmanlılara kuruluş yıllarından beri hizmet etmekteydiler (Pappas 1991: 29).

15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlılara sağladıkları hizmetlerden ötürü bu tür silahlı Teselyalılar, Balkanlar'ın geniş bir kesiminde yaşayan Hıristiyan

4 Kantakuzenoslar aralarından bazılarının tahta çıktığı en önemli Bizanslı soylu ailelerden biriydi.

5 Kayıtlara göre 203 tımardan 36'sı (yüzde 17,74) Hıristiyanlara aitti. Bazı tımar sahiplerinin buraya Evrenos Bey'le gelenlerin oğulları ve torunları olduğu açıkça saptanmıştır. "*En effet certains timariotes de Thessalie recurrent des dotations a l'epoque d'Evrenos et, dans de nombreux cas, les timars resterent pendant plusieurs decennies dans une meme famille.*" (Beldiceanu 1983: 130, 132).

6 Yunanca armatologosun (αρματόλογος) bir başka formu olan armatolos (αρματολός) "silahlarla ilgili kişi" anlamına gelir. "Armata" (άρματα) silah anlamındaki arma'nın (άρμα) çoğuludur –ed.n.

nüfus içinde belli ayrıcalıklara sahip idi. Sayılarının çok fazla olması her zaman istenen bir şey değildi; Barkan'a göre 17. yüzyılda Balkanlar'daki 832.707 Hıristiyan ailenin 90.000 kadarı martolos, voynuk ya da eflak[7] olarak bir tür özel askeri statü sahibiydi ve konu yalnızca sayıları değildi. Hıristiyan yedek birliklerinin çok göz önünde olmalarının bir nedeni de, birçok yerde kalelerin savunmasının yalnızca bir-iki Müslüman görevli ile onlara bırakılmış olmasıydı. Bazı yerlerde Osmanlı birliklerinin çoğunluğunu Hıristiyanlar temsil etmekteydiler. Bu olgunun en kapsamlı incelendiği Limni Ada'sında, Lowry'nin ölçüm kayıtlarına dayanarak yaptığı araştırma, 1489'da tımar sahibi olan toplam 281 askerin 261'inin yerel Hıristiyanlar olduğunu gösterir (Lowry 2002: 36).

"Diğer Hıristiyanlara karşı yapılan gazalara Hıristiyanların da ihtida etmek zorunda olmadan katıldığı, ganimetten pay aldığı ve hizmetleri karşılığı tımar tevcihiyle ödüllendirildiği biliniyor" (Krstić 2011: 86/Krstić 2015: 87). Yani Hıristiyanlar savaş alanlarında da önemliydi. Eğer bütün sipahiler, voynuklar, martoloslar ve hizmetleri karşılığında vergi indirimi hakkı kazanan reaya dikkate alınırsa, bazı bölgelerde Osmanlı gücünün çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu görülür (İnalcık 1953: 222).

Yunanlar hakkında yazanlar arasında bu Hıristiyan grupları görmezden gelme eğilimi vardı; sanki Osmanlılara hizmet ettikleri için tarihten silinmiş gibiydiler. Bunun bir dizi çarpıcı etkisi olmuştu; bunlardan önemli saydığım ikisinin altını çizmek isterim. Bu yaklaşım her şeyden önce Hıristiyan nüfusun Balkanlar'da karşılaştığı fetheden devletin niteliklerinin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Devlet genellikle yabancı bir Türk-İslam yetkili tarafından değil, çok tanıdık yüzlerle temsil edilmekteydi. Anthony Bryer bunu yıllar önce şöyle vurgulamıştı: "Çoğu durumda eski Yunan aileler topraklarını ele geçiren devletlerin tanınmış aileleriyle evlilik yoluyla [zaten] karışmış durumdaydılar; çoğu kez aynı taşra valileri başka bir ad altında, ama her zaman din değiştirmek zorunda kalmadan yetkilerini korumuşlardı" (Bryer 1965: 35). Yakınlarda buna değinen Theoharis Stavrides'e göre bu ve başka nedenlerden ötürü, 15. yüzyıldaki Osmanlı-Balkan Savaşlarında, eski çatışmalarda olduğu

7 Osmanlılara aynı zamanda dağ askerleri olarak hizmet veren Vlah ya da Ulahlara eflak denirdi (Barkan 1957: 34).

gibi sürekli Müslüman-Hıristiyan karşıtlığının öne çıktığı net bir yapı yoktu" (Stavrides 2001: 105). Erken Osmanlı tarihinin en ilginç sorularından biri sıradan Hıristiyanların, imparatorluk hizmetindeki Hıristiyanlar hakkında ne düşündükleridir ve bu konu üzerine hâlâ eğilinmemiştir.[8]

İkincisi buralarda yaşayan Hıristiyanları, 15. ve 16. yüzyıllarda Hıristiyan toplumunun tarihinden çıkarıp atmakla, Speros Vryonis'in söylediği gibi Osmanlıların Balkan Hıristiyanlarını "neredeyse bütünüyle halk kültürüne [*Volkskultur*]" indirgemiş olduklarını öne sürmek de mümkündür (Vryonis 1981: 307). Bu epeyce sert bir ifadedir, yeni bir seçkinler grubunun ortaya çıktığını söylemek de belki aşırıya kaçmaktır, ama Hıristiyan toplumu içinde bir dereceye kadar toplumsal ayrıcalıklara sahip yeni grupların olduğu da kesindir ve bunlar Osmanlıların oluşturduğu toplumun bir sonucudur. Buna ek olarak, bu ayrıcalıklı Hıristiyanların bir bölümünün Osmanlı yönetimi altında gelişmeye başlayan Hıristiyan toplumu içinde önemli bir role sahip olduklarını gösterir sayıca sınırlı, ama epeyce önemli veriler de bulunmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğim şey, uzunca bir sessizlikten sonra 16. yüzyıl başlarında Balkanlar'da manastır inşaatlarının giderek artmış olduğudur. Bu gelişme Hıristiyan yaşam biçiminin canlılığını koruduğunun işaretlerinden biridir; Teselya'da bunların bazı dikkat çekici örneklerine rastlanır.

Trikala'nın yaklaşık 29 km batısındaki sarp Pindos Dağları'nın eteklerindeki Dousiko Manastırı, 1527-35 arasında bir tarihte Larissa Metropoliti Aziz Bessarion tarafından bir ortaçağ manastırının kalıntıları üzerine kurulmuştur. Bölgede başka hayır işleri de yapan –12. yüzyıla kadar Pindos Dağları ile Teselya Ovası arasındaki tek bağlantı noktası olan Pylos Köyü dışında yaptırdığı köprü de dahil olmak üzere– Bessarion'un ölümünden sonra bölgenin gelişimini, Larissa metropolitliği de yapan yeğeni II. Neophytus sürdürmüştür (Vogiatzis 1995: 44; Triandafyllidou 1897: 59). Himayesi altında bir kilise inşa edilmiş ve manastır hücreleri çoğaltılmıştı.

8 Bryer "Bu tür bir ilişki Osmanlı fethinin şokunu hafifleten şeylerden biridir" der, ama bunu destekleyen bir kanıt ortaya koymaz (Bryer 1965: 35). Bunun duruma dayanılmasını daha zorlaştırmış olabilmesi de mümkündür. İtiraf etmek gerekirse bu irdelenmesi zor bir sorudur. O dönemden günümüze ulaşan Hıristiyan bakış açılarının hepsi beklenildiği üzere seçkinlerinkilerdir. Daha da önemlisi bu kişilerin hepsi bütünüyle Osmanlıların meşruiyeti olup (olmadığı) üzerine odaklanmışlar ve hanedana hizmet eden Hıristiyanlara değinmemişlerdir.

Kilisenin ikonografisini tasarlamak üzere imparatorluk başkentinden getirilen bir sanatçı 1557'de bezemeleri tamamlamıştı. Yapıların görkeminin –manastır kompleksi Aynaroz Dağı manastırları kadar geniş bir alan kaplıyordu– yanı sıra, kilisenin bezemeleri de Bizans geleneklerini sürdürmekle birlikte, ilk kez 16. yüzyılda görülen ve 17. ile 18. yüzyıllarda diğer manastır kiliselerinde de yaygınlaşan dış cephede taş ve tuğla sıralarının almaşık örgüsüyle bu gelenekten uzaklaşmıştır (Vogiatzis 1995: 187). Ana kubbenin daire biçimindeki kasnağı ve narteksi örten büyük kubbe gibi diğer bazı yeniliklerse Dousiko Manastırı'na özgüydü ve yapı ustalarının becerilerinin kanıtlarıydı. Boyutları, yeri ve hem sanatsal, hem de mimari uygulamadaki başarıları nedeniyle Dousiko Manastırı'nın bıraktığı etkilere bakarsak, 16. yüzyıl Teselya'sının en önemli Hıristiyan anıtı sayılan bu yapıda uygulanan kimi yeniliklerin çok sayıda başka manastır kilisesinde de tekrarlandığı görülür (Vogiatzis 1995: 255-6).

Teselya'daki bir başka ünlü manastır topluluğu da ovanın kuzeybatı köşesinde yükselen dik kayalık üstündeki Meteora'dır. Bu olağanüstü yapı grubu da kiliseleri ve baştan başa yeni kurulan manastırlarıyla 16. yüzyıldaki inşaat etkinlikleri patlamasının tanıklarıdır (Alexander 1983:96; Vogiatzis 1995: 34). Bu yüzyıl boyunca Teselya'da, büyük bölümü dağın etekleri ile ovanın birleşme noktasında yer alan toplam sekiz yeni manastır kompleksi inşa edilmiş, Meteora'daki Büyük Manastır da önemli ölçüde yenilenmiştir. Düzlükteki yeni yerleşim alanlarının etrafını bir halka gibi kuşatan bu manastırlar da yerleşmeler gibi yeni Osmanlı düzeninin bir ürünüydü (Vogiatzis 1995: 35).[9]

16. yüzyılda, yalnızca Teselya'da değil, Yunanistan'ın ve Balkanlar'ın bütününde gözlemlenen bu inşaat patlamasının altında kuşkusuz toplu-

9 Manastırların sayısı için bkz. Vogiatzis (1995: 35). Burada okurun aklına, İslamda yasak olmasına karşın Osmanlı döneminde bu kadar çok kilisenin ve manastırın yapılması nasıl mümkün olmuştur sorusu gelebilir. Bunun yanıtı kaynaklardan anlaşıldığı üzere Osmanlıların bu yasağın etrafında dolanabilecekleri (yasağı göz ardı etmeden bile) yolları bulmadaki ustalıklarıdır. Örneğin 16. yüzyılda başkentteki nüfus artışından ötürü kiliselerin camiye çevrilme zorunluluğu ortaya çıktığı zaman, yetkililer bütün kiliselere el konulmasını önlemek için başkentte bazı semtlerin direnmeden teslim olduklarına dair bir anlatı icat etmişti. Öte yandan Hıristiyan toplumların kiliseleri ellerinden keyfi biçimde alınamayacağı (ama fiilen alındığı) için, Osmanlılar bir kiliseye el koymak ve yerine bir cami inşa etmek istediklerinde yasal bir mazeret bulurlardı (Necipoğlu 2005: 58).

mun zenginliği yatmaktaydı.[10] Bu zenginlik nereden geliyordu? Ortada birkaç olasılık vardı. Konstantinopolis'ten geliyor olması bunlardan biriydi. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Fatih Sultan Mehmed'in yönetimi sırasında birden çok zengin bir Hıristiyan seçkin kesim ortaya çıkmıştı, bunların arasında Bizans'ın son yıllarında söz sahibi olanlar da vardı. Örneğin son Mora despotlarından Dimitrios Palaeologos, Güney Yunanistan'ı Osmanlılara teslim ettikten kısa bir süre sonra karşımıza mültezim olarak çıkar (İnalcık 1993: 387). O ve onun gibileri geldikleri yerlerde manastır inşaatlarını finanse etmiş olabilirler. Ancak konu henüz araştırılmadığından bu bir tahminden öteye geçmez. Bazılarının da, kentin düşmesinden çok daha önce Osmanlı topraklarından edindikleri gelirlerle zenginleşmiş ve yeni imparatorluk başkentine hemen uyum sağlamış "yeni adamlar" olduklarını söyleyebiliriz. Bunların hamilik alışkanlıkları hakkında de bir şey bildiğimiz söylenemez (Zachariadou 1996). Ancak 16. yüzyılın başlarında Eflak ve Boğdan yöneticilerinin hem Aynaroz Dağı'nın, hem de Meteora'nın hamiliğini yaptıkları ve o tarihlerde bu bağlantıların epeyce dikkat çekmiş olduğu bilinmektedir (Nicol 1963: 131).

Machiel Kiel'in çalışmasından, bu zenginliğin en azından bir kısmının eyaletteki yerel halk tarafından biriktirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişiler voynuk, derbentçi ve benzeri konumlarda yedek birliklere hizmet ederek, Osmanlı askeri sistemi içinde kendilerine ayrıcalıklı bir yer edinmişler ve kilisenin yeni koruyucuları olmuşlardı.[11] Teselya üzerine bir araştırma yoktur, ama Kiel sayesinde Bulgaristan'la ilgili epey bilgi sahibiyiz. Sözü edilen bu yeni hamilik düzeninin ipuçlarını Sofya dolaylarında bulmak mümkündür. Yörede 16. yüzyıl içinde kurulan kilise ve manastırların sayısı epeyce fazladır. 1578'de Sofya'dan geçen Alman vaiz Stephan Gerlach, kentin nüfusunun büyük bölümünün Müslüman olmasına karşın, buradaki Hıristiyan cemaatin en az 12 kilisesi, iki de dini

10 Sırbistan'da "1557'de Osmanlı topraklarında Sırp patrikliğinin yeniden kurulmasından sonra . . . kilise inşasında bir patlama oldu" (Necipoğlu 2005: 58; 2013: 71). Kotzageorgis'e göre "16. yüzyılda Yunan Yarımadası'nda yığınla manastır kurulmuş (ya da yenilenmişti)" (Kotzageorgis 2011: 185.

11 Machiel Kiel, Halil İnalcık'a karşı, Hıristiyanların 16. yüzyılın başlarından itibaren sipahiliği bıraktıklarını ve 1500'lerde Hıristiyan sanatı hamileri olduklarını ileri sürer. Bulguları buna işaret etmekle birlikte çok sınırlıdır. Büyük olasılıkla bazı sipahiler 15. yüzyılda Hıristiyan sanatının hamiliğini yapmıştı, ama izleyen 16. yüzyılda bu konuda önemli bir rol oynamamışlardı (Kiel 1985: 69).

okulu olduğunu belirtmiştir (Kiel 1985: 84). Hıristiyan cemaatin kendisini bu kadar iyi donatabilme becerisi büyük olasılıkla bölgedeki Hıristiyanların birçoğunun ya verdikleri askeri hizmetten dolayı ya da Osmanlı başkentine koyun tedarik etmeleri nedeniyle yeni Osmanlı düzeni içinde edindikleri ayrıcalıklı konumlardan kaynaklanıyordu. Neredeyse Sofya bölgesindeki köylerin hepsi voynuk statüsüne sahipti (Kiel 1985: 76, 81), Sırp kiliselerindeki bazı kitabelerde de bağışçı olarak Hıristiyan sipahilerin adlarına rastlanıyordu (Kiel 1985: 136).

16. yüzyılda kentlerin giderek büyümekte oldukları düşünülürse, kentli hayırseverlerin de önem kazanmaları mantıklıdır. Sofya'nın merkezindeki Sveta Petka Samardžjiska Kilisesi 15. yüzyılın sonunda, semerciler loncasının gayretleriyle baştan başa yenilenmiş ve resimlerle bezenmiştir. Kuzey Bulgaristan'da Lukovit yakınlarındaki Strupets Manastırı "Terziler Loncası Manastırı" olarak anılır (Kiel 1985: 136). Osmanlı döneminde kilise yapımlarını kırsal alanla sınırlama telaşına düşenler, yetkin birer kent görevlisi olan Ortodoks metropolitleri gözden kaçırmışlardı. Zachariadou, 16. yüzyılın "zenginleşen metropolitleri" olarak tanımladığı ve panayırlardan ve ayazmalardan aldıkları vergiler sayesinde yerel gelir kaynaklarından ve vergi indirimlerinden yararlanarak zenginleşen bu yeni sanat hamilerine dikkatimizi çeker. Yüzyılın başlarında Larissa Metropoliti Bessarion, görevini bırakarak Meteora'ya gitmiş ve burada 15. yüzyılın sonlarında yapılan Ayios Nikolaos Kilisesi'nin yenilenmesine nezaret etmişti. Kilisenin dini konulu bezeme programını oluşturması için Giritli ünlü ressam Theofanis getirtilmiş ve proje 1527'de tamamlamıştı. Aynı dönemde Serez ve Veroia metropolitleri de ünlü sanatçılardan yararlanarak, Aynaroz Dağı'ndaki manastırlarını yenilemişlerdi (Zachariadou 1996: 106-7).

15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılda kilise yapımlarına Osmanlıların da nezaret ettikleri bilinir. İbadethanesi olmayan bir Hıristiyan köy düşünülemezdi, dolayısıyla Osmanlıların kendi istekleriyle köylere kilise yapmaları kuşkusuz uzlaşma konusundaki kararlılıklarını gösteriyordu.[12] Kapsamlı

12 Gazi Turhan Bey, 14. yüzyıl boyunca süren Bizans iç savaşları nedeniyle yerle bir olan Teselya'yı imar etmeye başladığında, yalnızca bir Türk kenti (Larissa-Yenişehir) oluşturmakla kalmamış, Tyrnavos adlı bir Rum Hıristiyan kenti de kurmuş ve kilisesini yaptırmıştı. 1930'larda kilise hâlâ ayaktaydı ve hâlâ Paşa Kilisesi adını taşıyordu (Kiel 1985: 195). 16. yüzyılın ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebusuud Efendi de

belgelenmiş kentler Osmanlı düşünce tarzının gerçekten de böyle olduğunu kanıtlar; Bosna-Hersek'te Saraybosna ve Mostar, Bulgaristan'da da Razgrad (Sadrazam İbrahim Paşa tarafından kurulmuştur) gibi yeni kurulan kentlerin hepsinde, daha önce mevcut olmayan Hıristiyan mahalleleri ve kiliseler bulunmaktadır (Kiel 1985: 193-4).

Osmanlılarla Görüşmeler

Gerek manastırlar, gerekse kiliseler yeni yöneticilerin saptadıkları bir çerçeve içinde inşa edilmekteydi. Bazılarının ima ettikleri gibi bunlar vergi tahsildarlarının gözlerinden kaçan direniş merkezleri değildi (Vogiatzis 1995: 36). Bugün yerinde bulunmamasına karşın Dousiko'nun cephesinde manastıra tanınan hakların ve ayrıcalıkların göstergesi olarak bir tuğra asılıydı.[13] 15. yüzyılın ortalarında Meteora'daki manastırlarda yaşayan keşişlerin elinde, sahip oldukları ayrıcalıkların I. Bayezid'in ilk fethine kadar geri gittiğini belgeleyen beratlar bulunmaktaydı. Kendilerine gerçekten de avantaj sağlayan vergi indirimleri verilmişti –sahip oldukları üzüm bağları, değirmenler, evler, koyunlar ve keçiler için vergi ödemiyorlardı– ama bu ayrıcalıkları direnerek değil, Osmanlılarla yaptıkları görüşmelerle elde etmişlerdi. Manastır belgeleri, Meteora keşişlerinin manastır kurumu ile dört komşu köy arasında çıkan bir toprak anlaşmazlığında kendi istekleriyle yerel kadıya başvurduklarını gösterir. Keşişlerin söylediğine göre söz konusu toprak üzerindeki denetimlerini, kadının onayından sonra köylülerden geri alabilmişlerdi (Alexander 1983: 96).

Keşişlere verilen ayrıcalıklar, Meteora'nın –ve tabii Dousiko ve Tesalya Ovası'ndaki diğer manastırların da– Aynaroz Dağı'ndaki ünlü manastırların yönetimine benzer biçimde Osmanlı sistemine dahil edildiğini açıkça ortaya koyar. 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılda yapılan ve Hıristiyan topluluklarının sonraki yüzyıllardaki yapısını belirleyen bazı çok önemli anlaşmalar hakkında sahip olduğumuz bilgileri, geçtiğimiz birkaç

camisi ve medresesi olmayan zimmi (koruma altındaki gayrimüslimler) köylerine yeni kilise yapımına izin vermişti (Necipoğlu 2005: 523).

13 Kiel tuğranın II. Selim'e ait olduğunu belirtir (Kiel: 1985: 149). 2012'de Dousiko'yu ziyaret eden biriyse tuğranın Süleyman'a ait olduğunu söylemiştir. Nikolaos Vryidis'e manastır deneyimini benimle paylaştığı için teşekkür ederim (kadınların manastıra girmeleri yasaktı).

on yıl içinde yapılan çok sayıdaki araştırmaya borçluyuz. Bu anlaşmalar, manastırların ve manastıra ait varlıkların, 16. yüzyıl sonunda yaşanan kriz anında bile yalnızca Osmanlı yönetimi altında korunacağını değil, aynı zamanda geliştirilip büyütülebileceğini de güvence altına alıyordu.[14]

Aynaroz Dağı Osmanlıların ilk Selanik fethinden (1387) zarar görmeden çıkmıştı. Keşişler hem yarımadadaki, hem de başka yerlerdeki arazileri ve topraklarında çalışan işçilerden vergi toplama haklarını koruyabilmişlerdi. Aldıkları haracın üçte birini Osmanlılara veriyor, üçte ikisini ellerinde tutabiliyorlardı (Kolovos 2005a: 111; 2005b: 198). 1430'daki ikinci Selanik fethinde yaşanan şiddete karşın, II. Murad o yıl keşişlerin ayrıcalıklarına el konmayacağının güvencesini vermişti. Hiç kimse Aynaroz Dağı'na ya da kırsal alandaki mülklerine izinsiz giremeyecekti ve yerel görevlilerin onlardan vergi toplamaya hakları olmayacaktı. Keşişler olağanüstü vergi yükünden de muaf tutulacaklardı ve arazilerinden gelen ürünleri gemileriyle Aynaroz Dağı'na götürme hakkına sahiptiler (Kolovos 2005b: 199). Ancak birkaç yıl sonra II. Murad merkezileştirme programı çerçevesinde imparatorluk çapında genel bir araştırma (tahrir) istediği zaman keşişler ayrıcalıklarının birçoğunu kaybetmişlerdi. En dramatik olanı da belki, geniş kırsal arazilerin tımar sistemi içine alınmasıyla birlikte, buralardan elde ettikleri vergi gelirlerinin sipahiler olarak anılan yeni bir askeri ve yönetici sınıfına aktarılmasıydı. Ancak 15. yüzyılın sonuna gelindiğinde çok sayıda ayrıcalık iade edilmiş ve keşişler yeniden vergi toplamaya başlamışlardı. Buna karşılık arazilerini terk etmemeye söz vermeleri gerekiyordu (Kolovos 2005a: 115).

15. yüzyıl ortalarına tarihlenen Meteora belgeleri, I. Bayezid'in ilk fethinden beri keşişlerin statülerinde bir değişiklik olmadığı için bölgenin II. Murad'ın merkezileştirme girişimlerinden kurtulduğunu gösteriyordu. Daha ayrıntılı bir araştırma tersini gösterebilir, ama eğer eşitsizlik olduğu doğruysa, nedenlerini açıklamak mümkündür. 16. yüzyılın sonlarındaki krizden önce imparatorluğun her yerindeki manastırların statüsü önemli ölçüde görenekler ile imparatorluk yasalarına başvurularak belirleniyordu (Kermeli 2008: 190). Gene de iki konuda hiç tereddüt yoktu: Henüz emek-

14 Osmanlılar bu ve benzeri yollarla, geç Bizans döneminde başlayan eğilimleri sürdürmüştü. Manastırlara ait varlıkların sayısı 12. ve 13. yüzyıllarda zirvesine ulaşmıştı. Bkz. Haldon (1986: 168-9).

leme dönemindeki imparatorlukta bütün manastır arazileri, diğer gruplarla karşılaştırıldıklarında görece çok daha fazla ayrıcalığa sahipti ve bu ayrıcalıklar büyük ölçüde keşişlerin bıkıp usanmadan büyük bir gayretle yetkililere yaptıkları başvurular ve açtıkları davalar sonucu elde edilmişti. Bu durum bize keşişlerin, imparatorluk içindeki bütün Hıristiyan gruplar gibi sessiz sedasız imparatorluğa dahil edilmediklerini gösterir. Onlar bu yeni düzen içinde kendi çabalarıyla bir yer edinmişlerdi (Kolovos 2005a: 116).

Aynaroz Dağı'nda, Meteora'da ya da başka bir yerde olsun bütün bu düzenlemeler bizzat padişahla, ilgili manastır arasındaki görüşmelerle düzenleniyordu. Anlaşıldığı kadarıyla verilen kararlarda İstanbul'daki patriğin pek bir rolü yoktu. İmparatorluk başkentinin Osmanlıların eline geçmesi de manastırların statüsünde bir değişiklik yaratmamıştı. Bu bize, bütün Yunan dünyasında (daha genel olarak Balkanlar'ın tümünde) Osmanlıların her karşılaştıkları yeni kurum ve kişiyle bir dizi anlaşma yaptıklarını ve bu anlaşmaların bazılarının (Teselya'daki gibi) 1453'ten çok daha eskiye dayandığı ve 1453'ten sonra da uzun yıllar sürdüğünü göstermektedir.

Osmanlılar ile Hıristiyan manastırları arasındaki ilişkileri tartışırken, kent içindeki manastırların durumlarının daha belirsiz olduğuna özellikle dikkat çekmemiz gerekir. Bazı kurumların Osmanlılarla pazarlık edebildikleri doğrudur. Nevra Necipoğlu, Selanik'teki Nea Moni Manastırı'nın erken Osmanlı döneminde (1387-1403), Osmanlıların gözüne girme şansına sahip olmayan manastırların bazen aleyhine olsa bile, nasıl gelişerek zenginleştiğini anlatır. Örneğin 1387'de yeni yöneticiler Akapniou Manastırı'na ait bazı köy topraklarına el koymuş, ama arazi Müslümanlara değil, Nea Moni Manastırı'na devredilmişti. Bizans ara yönetimi sırasında gelirlerinin azalmasıyla Nea Moni sıkıntılı bir döneme girmiş –bu da servetinin ne kadar çok Osmanlılara bağlı olduğunu gösterir– ama 1430'da kent nihai olarak fethedildikten sonra (zorla alınmasına karşın) yeniden refaha kavuşmuştu. Kayıtlardan, kısa bir süre sonra Nea Moni'nin kentteki bir Müslümana keten tohumu yağı presi kiraladığı anlaşılır, bu da ilişkilerin yeniden iyileştiğini gösterir (Necipoğlu 1995: 128-9).

Nea Moni bir istisnaydı, ama istisnalar kuralları bozmaz. Kentlerdeki manastırlar –imparatorluk başkenti, Balkanlar'daki kentler ve Pontus'taki

Trabzon da dahil olmak üzere– Osmanlıların gelişiyle birer birer kapanmıştı. Osmanlı fetihlerinden önce var olduğu bilinen 80 kent manastırından yalnızca yirmisi 1453'ten sonra ayakta kalabilmişti. Kırsal alandaki manastırlar için sayı 158'e 91'dir (Bryer 1979: 233-4). Bu farklılık sistematik bir biçimde irdelenmemiş olsa da, Osmanlıların kırsal alandan çok, kentleri yenilemeye ilgi duydukları biçiminde açıklanabilir.

Eğer Hıristiyan kurumlarını, bu durumda da manastırları bir yana bırakır, daha genel bir konuya, yani Hıristiyan bireylere dönersek, bir yandan Osmanlıların yoğun iskân dürtüleri, öte yandan askeri ihtiraslarının devasa boyutları, her şeyden önce dinleriyle değil, Osmanlı Devleti'ne yaptıkları hizmetlerle tanımlanan birçok grup yaratmıştı. Örneğin derbent köylerini ele alalım. Hem Müslüman, hem de Hıristiyan derbent köyleri vardı, bunları diğer köylerden ayıran şey, elde ettikleri vergi ayrıcalıkları ve karşılığında üstlendikleri zorunlu görevlerdi. Bu bir Hıristiyan derbent köyünün Hıristiyan olmadığı anlamına gelmiyordu; tabii ki Hıristiyandılar, ama derbent statüsünü vurgulamaları, onların bir cemaat olarak tanımlanmalarının önemli bir parçası olmalıydı. Buna ek olarak derbent köyleri gelip geçici bir olgu değildi. Yüzyıllar içinde yapıları biraz değişmiş olsa da, birçok derbent köyü gelişerek 18. yüzyılda büyük kasabalara dönüşmüştü (Kiel 1985: 97). 19. yüzyıl başlarında, bugün Bulgaristan'ın güneyinde bulunan Filibe'nin (Plovdiv) en güçlü Hıristiyan ailelerinden biri, 16. yüzyılda bir derbent köyü olan Koprivştitsa'dan yeni göç etmişti. Tahmin edilebileceği gibi Çalikov ailesi başkente koyun sağlayarak zenginleşmişti (Kiel 1985: 95; Lyberatos 2009: 163).

Bütün modern öncesi imparatorluklar gibi Osmanlı İmparatorluğu da özel düzenlemelerle oluşturulmuş bir yamalı bohça gibiydi; derbent köyleri ve manastırlar Balkanlar'da Hıristiyanlara ayrıcalıklar tanınan adacıklar halindeki en önemli yerleşmelerin yalnızca ikisiydi. Bunlara vakıf ve voynuk köyleri ile başkente koyun göndermekle yükümlü bütün köylüleri eklersek, kırsal nüfusu (ya da bu açıdan kent nüfusunu) yalnızca din bağlamında değerlendirmek sorunludur; kişilerin çeşitli hakları ve yükümlülükleri vardı, bunlardan yalnızca bazıları dini statülerine bağlıydı.

Öyleyse Teselyalı köylülerle Meteora ve Aynaroz Dağı gibi manastır yaşamının ünlü merkezlerindeki keşişler, Fatih Sultan Mehmed efsanevi

Bizans başkentine girmeden çok önce Osmanlılarla bir yaşam biçimi oluşturmuşlardı. 1453'e gelindiğinde orta Yunanistan'da çoktan üçüncü kuşak Hıristiyan sipahiler hizmet ediyorlardı. İstanbul'un fethi kuşkusuz büyük bir simgesel kayıptı, ama unutulmamalıdır ki 1453'ten çok önce başlayan Yunan dünyasının fethi 1669'da Girit'in alınmasına değin iki yüzyıl daha devam etmişti.[15] Balkanlar'da Teselya çok erken bir tarihte sultanın egemenlik alanına dahil edilmiş ve 1821'de modern Yunan Devleti'nin kuruluşuna kadar beş yüz yüzyıl Osmanlıların yönetimi altında kalmıştı.

Osmanlı Balkanları ve Yunan Toprakları

Osmanlılar, 16. yüzyıla gelindiğinde başkentin bir sonraki yüzyıl boyunca et ihtiyacını karşılayacak ağı kurmuştu. Celepkeşan sistemi olarak bilinen bu ağ çerçevesinde belli vergi mükellefleri İstanbul'a belirli sayıda koyun sağlamakla yükümlü kılınmışlardı. Bunun karşılığındaysa devlete karşı bütün özel ve olası diğer hizmetlerden muaf tutulmuşlardı. Bu vergi mükellefleri İstanbul'un güneydoğusundan başlayıp kuzeydoğusuna kadar uzanan bir yay içindeki on sancakta yaşıyorlardı. "Rumeli'nin kalbi" olarak adlandırılan bu topraklar Osmanlıların Balkanlar'da ilk fethettikleri ve denetimlerini 1453'ten önce pekiştirdikleri bölgelerdi.[16] Avrupa'da kazanılan diğer zaferlerin hepsi İstanbul'un fethinden sonraydı, hatta bazı yerler çok daha sonra ele geçirilmiş, Belgrad ise 1521'e değin dayanmıştı. Eğer Osmanlılar Balkanlar'daki fetihleriyle –yani kazandıkları zaferlerle kendilerini Anadolu'daki diğer beyliklerden ayırarak– bir beylik olmaktan bir devlete dönüşmüşlerse, bunun temelinde bu on sancak vardı ve bunlar kabaca Trakya, Bulgaristan, Makedonya ve Teselya'ya denk düşüyordu.

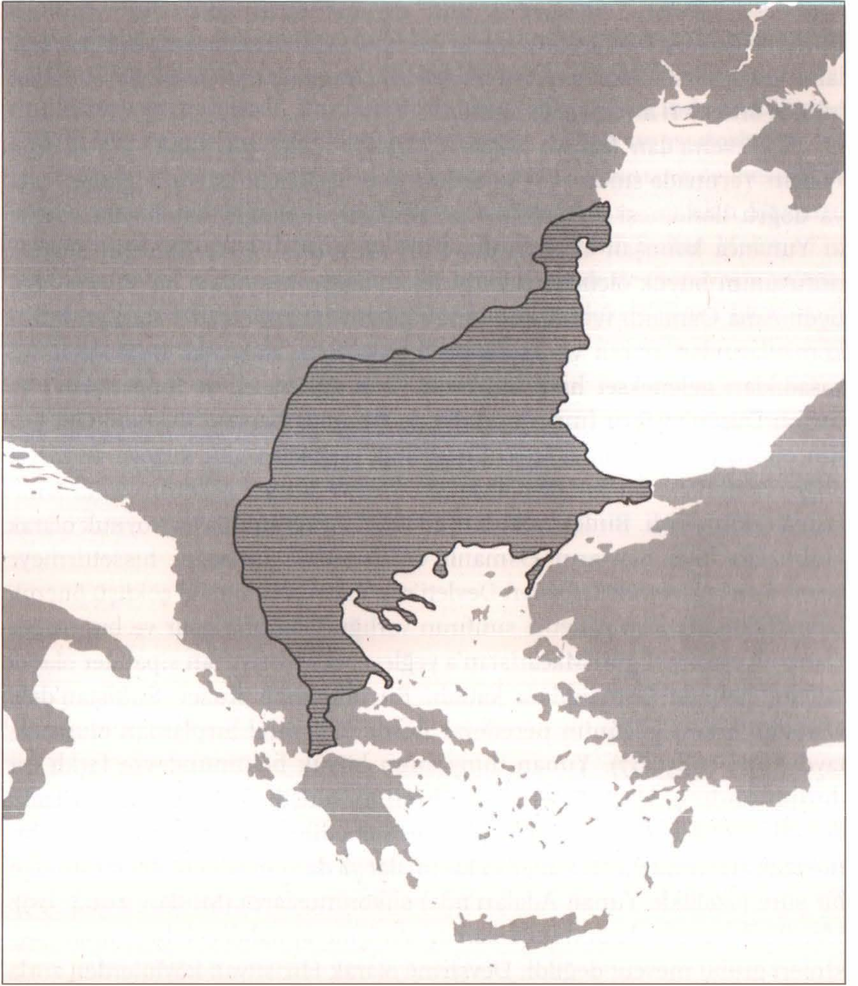
Balkanlar'daki Osmanlı fetihlerini değerlendirirken celepkeşan sisteminin kapsadığı coğrafyaya baktığımızda, somut biçimde dikkatimizi çeken şey, tarihsel açıdan Yunan toprakları olarak bilinen yerlerin büyük bölümünün imparatorluk başkentinin çeperinde kaldığıdır (Harita 1). Teselya, Osmanlının kalbinin attığı bölgenin en güneyindedir, daha aşağıda kalan Attika ve Mora'nın hiçbir zaman İstanbul'la Teselya Ovası kadar

15 Eğer Anadolu'yu da işin içine katarsak bu öyküyü 11. yüzyıldan başlatmamız gerekir.
16 Greenwood (1988: 76). Vryonis de "Balkanlar'da Osmanlı denetiminin çekirdek alanı"ndan söz eder (Vryonis 1980: 287).

sıkı bağları olmamış, Yunan Adaları'nın ise daha da az bağı olmuştu.[17] Bazı olgular doğal olarak imparatorluk genelindeydi. Örneğin 16. yüzyıldaki hızlı nüfus artışı ya da dini mimari patlaması Trikala ve Selanik'te olduğu kadar Atina'da da gözlemlenmişti. Ancak imparatorluk içindeki yeri bakımından Balkan Yarımadası'nın en güney ucu Osmanlının kalbinin attığı yerden çok daha farklıydı.

Çeperde olmanın statü açısından bazı sonuçları vardı. Öncelikle (Türk) Müslüman iskânı, ardından da zekice yapılan Müslümanlaştırma –kuşkusuz Güney Balkanlar'da da söz konusu olmakla birlikte– her zaman daha kuzey bölgelerde yoğunlaşmıştı. 16. yüzyılın başlarında Doğu Balkanlar'da, yani başkentin artalanını oluşturan yerlerde Müslümanlar çoğunluktaydı. Dahası Makedonya'da, Bosna-Hersek'te ve Teselya'da da hatırı sayılır bir Müslüman nüfus vardı (Sugar 1977: 51). İskân düzenlerinin farklılaşması dramatik sonuçlar doğurabiliyordu. Bu dönemde Manastır, Üsküp ve Sofya'da Müslümanlar çoğunluktaydı, Larissa da yüzde 90'lık Müslüman nüfusuyla neredeyse ikinci bir Saraybosna'ydı. Buna karşılık Atina nüfusunun yüzde 99'u Hıristiyandı. İkinci olarak, belki de ana fetih yolunun dışında olduğu için Larissa'da öne çıkan İslam vakıfları güneyde rastlanan bir şey değildi; bu bölgede kilise malları büyük ölçüde kilisenin elinde kalmıştı, İstanbul'da oturan Rum Ortodoks seçkinlerin vergi mültezimleri olarak bu mülklere ait vergileri toplaması usulü yaygındı (Zarinebaf 2005: 22). Son olarak da başkentin çeperinde yer alan ve doğu-batı doğrultusundaki deniz ticaret yollarına açık uzun bir kıyı şeridine sahip olan bu bölge hem Yunan anakarası, hem de Ege'deki adalar, Akdeniz dünyasının tümüyle ilişkilerini kesintisiz sürdürebilmişti. Bu yakınlık çeşitli kazanç imkânlarına –Mora'daki Osmanlı sipahilerinin 16. yüzyıl gibi erken bir tarihte İspanya ve Venedik'le kaçak buğday ticareti yaptıklarıyla ilgili bulgular vardı– hem de yasadışı hayatın eğlencelerine olanak tanıyordu. Bazı Venedikliler, 1572'de Eğriboz (Euboea) Adası'nda terk edilmiş bir kaleye

17 "Tarihsel Yunan toprakları"yla Balkanlar'da ağırlıklı olarak Yunanca konuşan ve İstanbul'daki Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin sıkı denetimi altında olan bölgeleri kastediyorum. Ortaçağın başlarında Güney Yunanistan Slav istilası altında kaldığı zaman Konstantinopolis, 9. yüzyıldan itibaren bölgeyi yeniden Helenleştirme çabası içine girmiş, genel olarak da başarılı olmuştu. Öte yandan Bizans, çok sayıda Slav ve Bulgarı ne yerlerinden söküp çıkarabildiği, ne de özümseyebildiği daha kuzeydeki bölgelerin yeniden Helenleştirilmesinde güneydeki gibi başarılı olamamıştır.



Harita 1. Osmanlıların Balkanlar'da yayıldığı bölge. Harita: Theocharis Tsampouas

sığındıkları zaman, reayayla 10 gün boyunca içkili eğlenceler yapılmıştı (Zarinebaf 2005: 29; Kolovos 2007: 52). Öte yandan savaş sırasında korsanlarla vergi tahsildarlarının kıyı sakinlerini yağmalama yarışında oldukları bilinir; örnekleri anlatmakla bitmez.

Teselya'dan kuzeye doğru yöneldiğimizde, padişahın ordularının Balkan Yarımada'sında 1365'te Edirne'den başlamak üzere doğudan batıya doğru ilerlemesi sırasında, Osmanlıların ilerlediği hat boyunca tabii ki Yunanca konuşan azımsanmayacak bir nüfus vardı. Örneğin Selanik nüfusunun büyük ölçüde azaldığı 1430'a değin kesinlikle bir Yunan kentiydi. Ama Osmanlı fetihlerinin ana saldırısı büyük ölçüde, Bizansı kuzey komşularından ayıran ve Yunanlar ile Slavların karmaşık biçimde iç içe yaşadıkları geleneksel hattı izliyordu. İvan Aleksandr'ın Bulgaristan'ı ve Stefan Duşan'ın Sırp İmparatorluğu da Bizansla beraber Osmanlılara teslim olmuştu. Osmanlılar tıpkı Teselya'da yaptıkları gibi kuzeye ve batıya doğru ilerlerken, bu kez de çok sayıda Sırp ve Bulgar askerini kendi taraflarına çekmişlerdi. Binlerce Hıristiyan yerel birliğinin Slavca voynuk olarak anılmaları bize Slavların Osmanlı ordusundaki önemini hissettirmeye yeter. Buna ek olarak Sırbistan Devleti'nin yakın zamandaki çöküşü önemli büyüklükte bir Sırp yönetici sınıfının varlığı anlamına gelir ve bu grup – Osmanlı egemenliğini Macaristan'a yeğleyerek– Hıristiyan sipahiler olarak kitleler halinde Osmanlılara katıldı. Bu dönemde Kuzey Sırbistan'daki Osmanlı askeri gücünün neredeyse dörtte üçü yerel Sırplardan oluşmaktaydı (Kiel 1985: 67). Yunan dünyasının büyük bölümündeyse farklı bir durum vardı; 4. Haçlı Seferinin varislerinin oluşturduğu çok sayıda Latin devleti, sonunda Osmanlılar tarafından yok edilene değin direnmişler, bir noktada aralarındaki seçkinler ya kaçmışlar ya da yeni yöneticiler tarafından bir süre (özellikle Yunan Adaları'nda) alıkonmuşlardı (Miṇkov 2004: 99). Her iki durumda da devlet mekanizması içine alınabilecek bir Yunan seçkinleri grubu mevcut değildi. Devşirme olarak Hıristiyan köylülerden zorla topladıkları erkek çocukların çoğu Slav bölgelerindendi ama tabii aralarında Yunanlar da vardı.[18]

18 Hadrovics Sırp devşirmelerin ağırlıkta olmasından ötürü "devletin kısmen slavlaştırılması"nda söz eder (Hadrovics 1947: 45).

Dolayısıyla Osmanlıların Balkanlar'daki fetihleri Edirne'den batıya doğru yönelmişti. İzleyen 150 ya da daha fazla yıl boyunca sultanlar birbiri peşi sıra Macaristan ovasına, oradan da Viyana'ya ulaşabilmek için ordularını kuzeye sürmüşlerdi. Bu, Hıristiyanların fetih çarkı içinde kendilerine hâlâ kolaylıkla yer bulabildikleri bir dönemdi. Erken imparatorluğun bu iki yönünün karışımı, imparatorluk teşkilatlarında –Osmanlı cephesindeki Hıristiyan sipahiden İstanbul'daki devşirmelere kadar– yer alan Slavların sayısının çok olduğu anlamına geliyordu. Bunun, Fatih Sultan Mehmed'in 1453'te İstanbul'u almasından sonra da, farklı biçimde de olsa ayakta kalmayı başarabilen tek Bizans kurumu olan Rum Ortodoks Kilisesi Ekumenik Patrikliği üzerinde ciddi yansımaları olmuştu.

KONSTANTİNOPOLİS'TEN İSTANBUL'A

Orhan Gazi ve taraftarları 1326'da Bizans kenti Bursa'yı aç bırakarak teslim olmaya mecbur etmiş ve Uludağ'ın yamaçlarında yeşillikler içindeki bu yerleşmeyi başkenti yapmıştı. Osmanlılar bundan sonra, 1346'da Bizans İmparatoru İoannes VI. Kantakuzenos'la yaptıkları bir anlaşma çerçevesinde Avrupa'ya adım atmışlar, yaklaşık 20 yıl sonra da bir başka önemli Bizans kenti olan Edirne'yi fethederek başkenti buraya taşımışlardı. 1371'de iki Sırp beyi kent yakınlarında I. Murad'a saldırdıktan sonra öldürülünce bir Yunan tarihçi, "Müslümanlar Hıristiyanların imparatorluğunu bu olaydan itibaren istila etmeye başladı" diye yazmıştı (Imber 2002: 11). Osmanlılar hızla Balkanlar'da ilerlemeye başlamış, ama Konstantinopolis, dört bir yanından kuşatılmış olmasına karşın hâlâ ele geçirilememişti; Bizansın elinde de neredeyse yalnızca burası kalmıştı. Osmanlılar Balkanlar'da ve Anadolu'da ele geçirdikleri topraklar üzerindeki denetimlerini pekiştirirken, kuşatma altındaki kent olağanüstü bir gayretle bir yüzyıl daha direndi.

II. Mehmed'in 1451'de (ikinci kez) tahta çıkmasıyla savaş yanlıları yönetimi ele almış ve kente son bir saldırı yapılması için hazırlıklara başlamışlardı. Bizanslılar, sultanın Boğaz'ın Anadolu yakasındaki Anadolu Hisarı karşısına Rumeli Hisarı'nı inşa etmek üzere taş, kereste ve demir gibi gerekli malzemeleri toplamasını çaresizlikle izliyorlardı. Osmanlı ordusu 1453 ilkbaharında kent surlarının hemen dışında ordugâhını kurdu. Dillere destan olan Konstantinopolis bin yıllık tarihi içinde çok sayıda saldırıya ve kuşatmaya dayanmıştı, ama bu kez kenti savunacaklar modern ağır silahların gücüyle karşı karşıyaydı. Durmadan yapılan top atışları sonucu 29 Mayıs'ta surlarda bir delik açılmış ve Sultan II. Mehmed ertesi gün kente girmişti.

Mayıs 1453'te kent, eski İstanbul'un hayaleti gibiydi; nüfusu olsa olsa en fazla 50.000'di "aslında artık bir grup köyden başka bir şey değildi" (İnalcık 1969-70: 231). Yine de herkes bunun Sultan Mehmed'in büyük bir başarısı olduğunu açıkça kabul ediyordu. Son Trabzon imparatorunun danışmanı bilgin Georgios Amirutzes 1466'da sultan için şöyle diyordu:

"Senin Romalıların imparatoru olduğundan kimse kuşku duymuyor. Kim imparatorluğun merkezini hakkıyla elinde tutuyorsa o imparatordur ve Roma İmparatorluğu'nun merkezi İstanbul'dur" (İnalcık 1969-70: 233). Bu durumda Fatih yeni Roma imparatoru olarak bu eski Romalılara, yani Bizanslılara ne yapmayı düşünüyordu?

Bu soruyu yanıtlarken her zaman başkentin benzeri olmayan fetih koşullarını hatırlamamız gerekir. Osmanlılar, neredeyse bir yüzyıl boyunca Balkanlar'da gerçekleştirdikleri bütün fetihlerde son derece tutarlı bir politika izlemişlerdi; eğer bir kent ya da kasaba kendiliğinden teslim olursa orada yaşayanlara ve mallarına dokunulmazdı. Eğer direnirlerse kent yakılıp yıkılır, halk da ya öldürülür ya da esir alınarak köle yapılırdı. İnalcık'ın belirttiği üzere bu nedenle yeni fethedilen topraklarda "sakinleri-ni Yunanların oluşturdukları kentler daima teslim ol çağrısını kabul etmiş olanlardı" (İnalcık 1969-70: 234).

Konstantinopolis farklıydı. II. Mehmed'in heyecanla Bizanslıların kendiliğinden teslim olmasını istediği biliniyordu; çoktandır yeni imparatorluk başkentinin hayalini kuruyor ve kentin zorla alınmasını izleyecek bir yıkımdan kaçınmak istiyordu. Ancak bu dileği gerçekleşmedi ve Fatih, askerlerinin hakları olduğu üzere kenti yağmalayıp talan etmelerine katlanmak zorunda kaldı. Buna karşın kentin düşüşünden birkaç saat sonra Mehmed –bazılarının söylediği gibi şeriatı çiğneme pahasına– otoritesini kullanmaya niyetli olduğunu göstermiş, askerlerin üç gün boyunca kenti talan etme hakkı olmasına karşın, birinci günün sonunda onları durdurarak, uzun hükümdarlık dönemine damgasını vuracak bir tavır sergilemişti. Bu aynı zamanda, Konstantinopolis'i Osmanlıların güç kullanarak fethettikleri diğer bütün kentlerden ayıracak eylemlerinin ilkiydi. Böylece kentte yaşayan Rumların kaderi de adeta II. Mehmed'in vizyonuna kenetlenmiş oldu.

Çözülmesi gereken üç temel konu vardı: Bizans seçkinlerinin kaderi, kentin kaderi ve ekümenik patriklik sorunu.

Bizans Seçkinleri

İmparator Konstantinos XI. Palaeologos ölmüştü, ama kentteki seçkinlerin durumunun ne olacağı belli değildi. Mehmed'in de bu konudaki

politikası pek belirli değildi. Fetihten sonraki günler, aylar, hatta yıllarda Fatih kendinden öncekilerin karşı karşıya oldukları aynı seçeneklerin gereğini yerine getirdi. Başta ünlü Lukas Notaras olmak üzere kendisine bağlılık göstermeyen herkesi idam ettirdi. Diğerleri –ki çoğu soyluların oğullarıydı– saraya alınarak Müslüman yapıldı; ileriki yıllarda bunların bir kısmı yönetimin en üst kademelerine kadar yükseldi. Örneğin yüzyılın sonuna doğru sadrazamlık yapan Rum Mehmed Paşa ile Mesih Paşa, Bizansın soylu ailelerinin çocuklarıydı (İnalcık 1969-70: 240). Mesih Paşa, Konstantinos XI. Palaeologos'un yeğeniydi; Konstantinos'un çocuğu olmadığı düşünülürse, imparatorluk ayakta kalabilseydi imparator olması mümkündü. Söz konusu sadrazamların yaşamları, çok önceleri Nobırda (Novo Brdo) ile Semendire (Smederevo) arasındaki yolda kaçırılan ve sonradan sadrazam olan Veli Mahmud Paşa Angeloviç'in yaşamından çok farklı olmamalıydı. Sırbistan'ın soylu ailelerinin birinin çocuğu olan Mahmud Paşa saraya çocuk yaşta girmiş, 1458'de de doğduğu toprakların fethinde komutan olarak gösterdiği başarıyla ünlenmişti.[1] Diğer seçkinlerin kentte Hıristiyan olarak yaşamalarına izin verilmiş, bunların bir kısmı Bizans imparatorlarının yönetimi altında olduğu gibi, sultanların yönetimleri sırasında da zenginleşmişlerdi. Örneğin Mora'nın son despotu Demetrios Palaeologos, kısa bir süre sonra başkentte Osmanlı Devleti için vergi toplayan bir mültezim olarak karşımıza çıkmış, Palaeologos hanedanının diğer üyeleri de 1470 dolaylarında son derece kazançlı olan gümrük vergisi mültezimliği yapmışlardı (İnalcık 1998: 381, 384). Bazı Bizans soylularına ikâmetleri için evler verilmiş olması da ilginçtir (İnalcık 1998: 235). Osmanlı ordusuyla canını dişine takarak savaşan bir siyasal sınıfa karşı benimsenen bu hoşgörülü tavır, Osmanlıların İstanbul'un fethinden önce uyguladıkları bir politika değildi. Bu durum ancak Fatih Sultan Mehmed'in yeni başkentine duyduğu ihtirasla açıklanabilirdi. Diğer bir deyişle seçkinlere davranış biçiminin, ikinci konuyla, yani Osmanlı İstanbul'uyla birbirinden ayrılamayacak kadar girift bir bağı vardı.

1 Stavrides'e göre ne Angelović, ne de herhangi bir başka Hıristiyan soylu saraya devşirme olarak girmemiştir. Devşirmeler tamamen köylüler arasından toplanırdı (Stavrides 2001: 109).

Fatih Sultan Mehmed'in Bizans Kenti'nin kalıntıları üzerinde kendisine görkemli ve olağanüstü bir başkent inşa etmeye kararlı olduğu tartışma götürmez. Kentin tarihini iyi biliyordu, onu ele geçirmekle hem kendisine, hem de imparatorluğa kazandırdığı saygınlığın farkındaydı. Ama her şeye karşın, yağmalama ve esir alma süreçleri sona erdikten sonra aslında tamamen terkedilmiş bir kentin hükümdarı olmuştu. Bir tarihçinin ifadesiyle kentte "Tek bir insan, tek bir hayvan, hatta ötecek tek bir kuş bile yoktu" (Zachariadou 1996: 46). Dolayısıyla bıkıp usanmadan ve yıllarca süren bir çabayla kentin yeniden iskânına çalıştı. Daha önce de gördüğümüz gibi Osmanlılar kentleşme konusunda hep ustaydılar. İstanbul'u farklı kılansa sultanın, teslim olmadıkları için aslında kentten atılmaları gereken Rumları yeniden kente yerleştirmek istemesi, hatta bazılarının dediği gibi buna can atıyor olmasıydı. Fatih hedefine varabilmek için çeşitli yollar aradı.

Öncelikle yukarıda da değinildiği gibi Bizans seçkinlerine karşı hoşgörülü bir davranış içinde oldu. İkinci olarak kendi payına düşen (hükümdar olarak toplamın beşte biri) Rum köleleri Haliç kıyılarına yerleştirdi ve kentteki çeşitli yenileme projelerinde çalışacaklara iyi ücret ödedi. Böylelikle şehri yeniden inşa çalışmaları hız kazanacak ve köleler kendi fidyelerini ödeyebileceklerdi. II. Mehmed özgürlüğünü kazanan kölelere çeşitli teşvikler vererek, onları kentte kalmaya özendirdi (İnalcık 1969-70: 235-6). Son olarak da kentin nüfusunu hızla artırabilmek için uzun zaman devam edecek bir sürgün (zorunlu iskân) politikası uyguladı. Fetihten hemen sonra bir ferman çıkartarak, egemenlik alanında yaşayan Hıristiyanların, Müslümanların ve Yahudilerin İstanbul'a gönderilmesini emretti. Bu girişimin yanı sıra, İstanbul'u köle ya da sığınmacı olarak terk eden Hıristiyanları geri çağıran 1459 buyruğu doğrultusundaki sonraki önlemlerin, kentteki Rum nüfusun artmasına katkısı oldu (İnalcık 1969-70: 236, 238). İstanbul'un bu erken tarihlerdeki durumunu ele alırken, hemen yanı başındaki ticaret merkezi Galata'yı da unutmamamız gerekir. Kuşatmadan önce bazı Rumlar buraya sığınmışlardı. Galata İstanbul'un tersine kendiliğinden teslim olmuş, dolayısıyla da burada yaşayanlar kurtulmuştu. Fatih Sultan Mehmed'in bu değerli ticaret merkezini aynen koruma niyeti sayesinde Galata'ya yerleşen Rumlar

hem teslim olmanın, hem de II. Mehmed'in bu merkeze verdiği önemin sağladığı avantajlardan yararlanmışlardı (İnalcık 1993: 384).

Fatih'in kentle ilgili hayallerini uygulama konusundaki kararlılığının sonucu çok ilginçti; kent 1453'te teslim olmayı reddetmesine karşın, 1477'de Rum Ortodoks nüfus hâlâ İstanbul nüfusunun dörtte birinden fazlaydı; Galata'daysa çoğunluktaydılar. Diğer bütün gayrimüslim toplulukların –Ermeniler, Latinler ve Romalılar– toplamı bile İstanbul'daki Rum Ortodokslarının sayısına eşit değildi (İnalcık 1969-70: 247).

Siyasal gücün hükümdara yakınlıkla belirlendiği 15. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Mehmed'in politikalarının Rum Ortodoksları güçlü bir konuma getirdiği aşikârdı. Bu durum şaşırtıcı olmakla birlikte daha da şaşırtıcı olan yenilmiş bir halka böylesi bir güç verilmesiydi. Rumlar bu güç sayesinde loncalarda, ticarette ve daha da önemlisi imparatorluk mültezimleri olarak sistem içinde varlıklarını güçlendirerek zenginleşmişlerdi.

Rumların bu denli göz önünde olmaları, İstanbul'daki bazı Müslüman kesimlerin zoruna gidiyordu. Mültezimlik teklifleri verilirken Rumların (ve Yahudilerin) yeğlendiğine dair şikâyetler vardı. Bu gözden kaçmıyordu, örneğin en kazançlı gümrük mültezimliği Palaeologos ailesinden iki kişinin üst rütbeli paşalar oldukları dönemde ailenin diğer bireylerine verilmişti (İnalcık 1998: 386). Bir de uzun süredir içten içe kaynayan kira sorunu vardı. II. Mehmed'in kenti yeniden canlandırmak gayretiyle, gerek kendi isteğiyle gelen, gerek zorla iskân edilen kişilere verdiği konutlardan kira alınmıyordu. Ancak sonraki yıllarda yeniden iskân sorunu başarıyla çözülünce sultan birkaç kez bu evlerden kira almaya çalışmış, ama her defasında anında gürültü kopmuştu. Bizim açımızdan en ilginç olan şey, bu tepkinin en güçlü yanının Rum karşıtı söylem olmasıydı. Osmanlı tarihçi Âşıkpaşazâde 1471'deki bir olayı aktarırken, Sadrazam Rum Mehmed Paşa'nın rolünün öne çıktığını şöyle anlatıyordu: "Bir gavurun oğlu olan ve sultanın gözüne girmiş malum vezir sultana geldi. İstanbul kentinin eski gavur sakinleri bu vezirin babasının arkadaşlarıydı." Tarihçiye göre kira zorunluluğunu isteyen Rum Mehmed Paşa'ydı ve Türklerin kenti terk etmesini istediği için bunu yapıyordu (İnalcık 1969-70: 244). II. Mehmed'in halktan kira toplamak için yaptığı birkaç girişim sırasında onun aklını genellikle Rumların çeldiğine inanılırdı.

Müslüman toplumun, hiç dcğilsc bazı kcsimlerinde hissedilen Rum ve Hıristiyan karşıtı kızgınlığına bu anlatı boyunca zaman zaman değineceğiz. Konuya girerken, deyim yerindeyse kira efsanesinin isabetli bir çekişme olduğu söylenebilir. Çünkü böylesine olumsuz söylemin asla bir vakumda var olamayacağını ve en önemlisi, Müslüman toplumun her nasılsa değişmeyen dürtüleri olarak yorumlanamayacağını açıkça gösteriyor. Tersine bu tür şeyler her zaman daha kapsamlı bir toplumsal ve siyasal mücadelenin parçasıdır ve bu doğrultuda yapılacak herhangi bir açıklama özel tarihsel bağlamı dikkate almak zorundadır. Fatih Sultan Mehmed uzunca bir süredir, Müslüman toplumun beklediği şeriatı yürürlüğe sokmayı başaramayan mutlakiyetçi bir hükümdar olarak eleştirilmekteydi. İstanbul'un ele geçirilmesinden sonra askerlerine üç günlük yağmalama hakkını vermemesinden ve kentin zor kullanılarak alınmasına karşın Rumlara gösterdiği cömertlikten ötürü birçokları Fatih'in imparatorluğu, kendi yetkileri üzerinde hiçbir kısıtlama olmaksızın yönetmeye niyetli olduğunu düşünüyordu. Ama Osmanlıların yüzyıllarca süren egemenlikleri boyunca değişmeyen tek gerçek, toplumun resmen din bağlamında bölünmüş olmasıydı; gayrimüslimler fiilen ve hukuken ikinci sınıftı. Dolayısıyla toplumsal gerilimleri dini terimlerle ifade etme eğilimi vardı (Kolovos, Sariyannis ve Anastasopoulos 2008: 33).

Bağlamın ne kadar önemli olduğunu, seçkin bir Bizans ailesinden olan, çocuk yaşta saraya alınarak yetiştirilen ve daha sonra 1455-68 arasında sadrazam olduğu dönemde Sırbistan'ın fethine komuta eden Veli Mahmud Paşa Angeloviç örneğinden anlayabiliriz (İnalcık 1989: 95). Mahmud Paşa'nın ünlü bir ailenin çocuğu olarak, Balkanlar'da geçtiği her yerde eski akrabalarına rastlamış olduğuna hiç de şaşmamak gerek.[2] Aslında ilginç olan Osmanlı tarihçilerinin de Mahmud Paşa'nın aile bağlarına dikkat çekmesi ve akrabalarının bölgenin ele geçirilmesine ne kadar çok yardım ettiklerini yazmalarıdır. Örneğin tarihçi Hoca Saadeddin Efendi, Angeloviç'in Semendire Kalesi'nin teslim olması için kardeşi Mihail Angeloviç'le görüştüğünü belirtir (Stavrides 2001: 104). Mültezimliklerin verilmesinde, Rum kökenli vezirlerle, artır-

2 Kendisine "yarı-Sırp, yarı-Rum Mahmud Paşa" diyen Babinger Yunanistan'ın her yerinde akrabaları olduğundan ve bunun kendisini "sultana çok yararlı" kıldığından söz eder (Babinger 1978: 196).

maya katılan başarılı Rum Ortodokslar arasındaki bağlar –o tarihlerdeki Hıristiyanlık karşıtı söylem doğrultusunda– yozlaşmanın kaynağı olarak görülmesine karşılık, Semendire Kalesi'nin düşüşü bağlamında Angeloviç ile kardeşi arasındaki ailevi ilişkiler daha olumlu bir bakış açısıyla değerlendirilmişti. Aslında bu da çok şaşırtıcı değildi, çünkü Hoca Saadeddin bir Osmanlı hanedanı tarihçisiydi ve sultanın egemenlik alanına yeni katılan bir bölgeden söz ediyordu; böylesine mutlu bir anda, bir dönmenin Hıristiyan kardeşiyle arasındaki aile ilişkisini çok görmek için bir neden yoktu.

Müslümanların Sadrazam Rum Mehmed Paşa'nın Rum cemaatine gösterdiği yakınlık, Rumların erken dönem tarihinde çoğu kez göz ardı edilen bir başka önemli noktayı, yani Rumlar ile birçok ünlü Rum kökenli dönme arasındaki ilişkinin niteliğini gündeme getiriyordu. Bu dönmeler acaba bir biçimde eski toplumlarına mı hizmet ediyorlardı?[3]

Burada Heath Lowry'nin yaptığı bir ayrımı dikkate almamız gerekir; erken dönemde sultanın hizmetindeki bütün dönmeler, çocukken köylerden toplanıp Müslümanlaştırılan ve sarayda uzun bir eğitimden geçtikten sonra yeniçerilere katılan ve hatta sadrazamlığa kadar yükselebilen devşirmelerden oluşmuyordu. Ama sadrazam olan diğer Hıristiyan dönmelerin de hiçbiri köy kökenli değildi; bunlar tam tersine üst düzey Bizans soylularının ya da sözünü ettiğimiz Veli Mahmud Paşa Angeloviç gibi başka bölgelerdeki benzerlerinin çocuklarıydılar. Bu kişilerin hepsi doğal olarak Rum toplumu içinde tanınıyorlardı ve gerçekten de çoğu kez aralarında din sınırlarını aşan akrabalık ilişkileri vardı. Aile bağlarının bu kişilerin tavırlarını ve eylemlerini biçimlendirmeye devam etmesi de –ki böyle olduğunu gösteren birçok örnek vardır– çok şaşırtıcı değildi. Veli Mahmud Paşa Angeloviç'in adı, dillere destan olmuş bir başka olaya daha karışmıştı.

Son Trabzon İmparatoru David Komnenos'a hizmet eden Bizanslı bilgin ve soylu Georgios Amirutzes, kentin Osmanlılara bırakılması konusunu 1461'de kuzeni Veli Mahmud Paşa Angeloviç'le görüşmüştü (Lowry 2003: 61). Bundan sonra Amirutzes saraya danışman olmuş ve kendisine sultan tarafından bir miktar toprak bağışlanmıştı. Bu sıralarda Amirutzes,

3 İnalcık bunun bilinemez bir şey olduğunu söyler ve Rum Mehmed Paşa'yla ilgili şöyle der: "Paşanın geçmişi onu Rumlara iyilik yapmaya itmiş ve bu dönemde Rumların da saray ve devlet işleri üzerinde bazı etkileri olmuş olabilir" (İnalcık 1969-70: 245).

Acciaiuoli ailesinden son Atina dükünün dul eşine âşık olmuş, kendi eşini boşayarak yeniden evlenmek isteyince Patrik Ioasaf kabul etmemiş, buna fena halde kızan kuzeni Mahmud Paşa devreye girmiş ve patriğin sakalını kestirterek makamından uzaklaştırmıştı (Stavrides 2001: 89).

Tarihçi Theodoros Spandunis –Sırp prensesi ve II. Murad'ın dul eşi Mara Brankoviç'in ikinci kuşaktan yeğeni– Bizans seçkinleri ile yeni Müslüman olmuş aile üyeleri arasında sürmekte olan dostane bağlarına ilişkin bazı ayrıntıları aktarır: "Türk imparatoruyla senlibenli olan soylulardan ikisine danışabildiğim için kendimi yeterli saydım. Yakın dostlarım ve tanıdıklarım arasında bulunan, ender rastlanır yetenekteki bu kişiler andığım konular hakkında engin bilgi sahibiydi." (Lowry 2003: 123; [Spandunis 2015: 31]). Bu iki kişi Spandunis'in büyük amcası Sadrazam Mesih Paşa ve evlilik yoluyla akrabası olan Sadrazam Hersekzade Ahmed Paşa'ydı.

İstanbul Bizans sonrasında bile hâlâ şaşırtıcı biçimde bir Rum, hatta Bizans kentiydi, ne de olsa Fatih Sultan Mehmed kenti, Rumca konuşan Bizanslı düşmanlarının elinden yeni almıştı. Rumdu, çünkü sürgün politikasından ötürü kente çok sayıda Rum getirtilip yerleştirilmişti; Bizans kentiydi, çünkü yıkılan imparatorluğun Kantakuzenoslar ve Palaeologoslar gibi seçkin Bizanslı aileleri kenti terk etmedikleri gibi, bazıları Hıristiyan, bazıları da Müslüman olarak güçlü konumlara gelmişlerdi.

Ekümenik Patriklik

Bizans İmparatorluğu'nun dayandığı iki temel vardı: imparator ve patrik. İmparator artık ölmüş, sultan yeni imparator olmuştu. Şimdi patriğe ne olacaktı?

Elimizde, fethin hemen sonrasındaki ilk kaotik günlerle ilgili bazı bilgiler vardır. Fatih Sultan Mehmed yaptığı soruşturmalar sonucu önde gelen [Katolik kilisesiyle] Birlik-karşıtı ilahiyatçı Gennadios'un başkalarıyla birlikte esir alındığını ve Edirne'de olduğunu öğrenmiş, sonra da Edirne'de çıkarttığı bir beratla onu kölelikten azat ederek patrik yapmıştı. Birkaç ay sonra Ocak 1454'te İstanbul'da bir atama töreni yapılmış ve kutsal sinod (kilise meclisi) kendisini II. Gennadios adıyla patrik seçmişti. Gennadios'un makamı Havariyyun Kilisesi'ydi. Genel kanı, II. Mehmed'in



Harita 2. 1483-1525 arasında yok olan metropolitlikler. Kilise yetkililerine verilen Osmanlı beratlarına göre 1483-1525 arasında yedi metropolitlik yok olmuştu (Zachariadou 1996: 117).
Harita: Theocharis Tsampouas

gerekçesinin ivedilikle kentin iskânını sağlamak –Hıristiyanları da bu doğrultuda cesaretlendirmek– ve uzun vadeli bir politika olarak da Latin düşmanlarına karşı Rum Ortodoks kilisesini desteklemek olduğu yönündeydi.

Birçok şey bu olaylara dayandırılmaktadır. Yakın bir zamana değin araştırmacılar, Rum Ortodoks cemaatinin yasalarla korunan 400 yıllık toplumsal özerkliğini yeniden inşa edebilmek için bu olaylara dayanmak durumundaydılar. Patriğin lider olarak cemaat üzerinde dini, yasal ve yargı hakları vardı. İmparatorluğun ünlü millet (özerk kendi kendini yöneten dinsel cemaat) modeli buydu. Artık gerek Yunan, gerek Osmanlı araştırmacıları tarafından kabul görmese de, bu Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili genel okur kitlesi için yazılmış tarih kitaplarının hâlâ standart yaklaşımıdır.

Bugün artık, fethin hemen öncesindeki günlerde Gennadios'a tanınan hakların önceden varsayıldığından çok daha az olduğunu biliyoruz (Konortas 1998: 295). Daha mütevazı bir noktadan hareket ettiğimizde sulta-

nın, günümüze ulaşmamış olsa da Gennadios için bir berat çıkartmış olduğu bilinmektedir. Bunu Osmanlıların İstanbul'un fethinden çok önceleri de Balkanlar'a atadıkları metropolitler için çıkarttıklarını bildiğimiz berat alışkanlığına dayanarak söyleyebiliyoruz. Gennadios için de aynı şeyi yapmamış olmaları düşünülemez (İnalcık 1991: 203).

Patriklikle ilgili gün ışığına çıkan en erken tarihli berat, 1483'te II. Bayezid tarafından Simeon için çıkartılandır. Bu belgeyi ve 15. ve 16. yüzyıllarda Ortodoks din adamları için çıkartılan diğer beratları birlikte değerlendirdiğimizde bazı sonuçlara varabiliriz. İlk olarak patriğin yetki alanı, nasıl tanımlanırsa tanımlansın bir dini cemaat üzerindeki otoritesini değil, belli sayıdaki metropolitlik bölgesi üzerindeki yetkileri olarak tanımlanır. 1483 tarihli beratta 57 metropolitlik vardı ve kısmen şu bölgeleri kapsıyordu: Trakya, Karadeniz'in batı kıyıları, Makedonya, Orta ve Güney Yunanistan, Doğu Karadeniz, Kuzeybatı Anadolu, Ankara, Amasya, Ege kıyıları ve adalar (Zachariadou 1996: 114-5). Bu kadar geniş bir alanı kapsamasına karşın Osmanlılar bu ilk yıllardan 17. yüzyıl sonlarına değin patriği imparatorluk sınırları içindeki bütün Ortodoks cemaatin başı olarak görmüyorlar, bunun için de "İstanbul ve çevresinin patriği" unvanını kullanıyorlardı (Konortas 1998: 301). Ayrıca yetki alanında kaymalar oluyordu. Örneğin Amasya 1483 beratında varken, 1525 beratındaki listeye dahil edilmemişti (Zachariadou 1996: 116) (Harita 2). İleri bölümlerde göreceğimiz gibi 18. yüzyılın ikinci yarısında patrik bütün Ortodoks milletin başı olmuş, ama 1452'de İstanbul'da atılan küçük bir adımdan bu noktaya ulaşmak 300 yıl almıştı.

Patriğe dört ayrıcalık tanınmıştı. Bütün başpiskoposları atama ve azletme hakkına sahipti; kilise ve manastırların mallarının mutlak denetimi onun elindeydi; evlilik, boşanma ve miras gibi aileyle ilgili konularda yetkisi vardı; son olarak da cemaati için vergi toplama hakkına sahipti (Zachariadou 1996: 116).

Ancak bu ayrıcalıkların her biri şarta bağlıydı. Öncelikli olarak hepsi –sultanın herhangi birine tanıdığı ayrıcalıklar gibi– kişiye aitti, yani kurum olarak kiliseye değil, kişi olarak patriğe tanınmıştı (Kermeli 2007: 176). İlk ayrıcalığa, yani atamaya gelirsek, zaman zaman sultanın patriği bir nedenden ötürü yeğlediği bir adayı atamaya zorladığı; bazen de patriğe danışma-

dan kendi adayını atadığı bilinir. Bir piskopos, bir metropolit ya da bir patrik, sultan beratıyla atandığı için sultan bunu yapabiliyordu. O zaman kutsal sinod adayı seçer ve bu seçimi onaylardı. Patriğin berat çıkartma hakkı olmadığı için, hiyerarşi sırasının altlarına doğru atananların hepsi beratını sultandan almak zorundaydı.[4]

Manastır ve kilise mülkleri üzerinde denetim sahibi olmak tabii ki çok büyük bir ayrıcalıktı ve İstanbul'daki patrikhanenin en önemli zenginlik kaynağıydı. Kilise ve manastırların denetimi altındaki üzüm bağlarından, meyve bahçelerinden, ayazmalardan, panayırlardan ve arazilerden elde edilen gelirlerin yalnızca bir kısmı İstanbul'a ulaşabiliyordu. Ama burada da patrik toprağın nihai statüsüne karar verecek konumda değildi. 15. yüzyılın sonlarında Selanik'teki Vlatadon gibi bazı manastırlar sahip oldukları araziler üzerinde tüm haklara sahip olabilirken, aynı dönemde Aynaroz Dağı'ndaki bazı kuruluşların yalnızca tasarruf hakkı vardı, yani toprağı kullanabiliyorlar, ama onu ne satabiliyor, ne de verebiliyorlardı (Zachariadou 1996: 104). Daha sonra göreceğimiz gibi 16. yüzyılın sonlarında bu bağlamda yaşanan bir kriz atlatılmıştı, ama Aynaroz Dağı neredeyse elden gidiyordu.

Genel olarak Ortodoks Hıristiyanlar üzerindeki yetki alanını ilgilendiren son iki ayrıcalıkla ilgili olarak patriğin yetki sınırları çok çarpıcıydı. Her ne kadar patrik (ve daha genel anlamda ruhban sınıfı) aile hukuku konularında yetki sahibi görünseler de, bugün sayıları epeyce artmış olan kaynaklar patriğe böyle bir ayrıcalık tanınmadığını ve bu konuda münhasır yetkisi olmadığını açıkça gösterir. Ortodoks Hıristiyanlar işlerine geldiğinde, hatta dinle ilişkili konularda bile Osmanlı yetkililerine başvurmaktan çekinmemiş, Osmanlılar da bu talepleri geri çevirmemişti. Sultan "tebaasının kendi seçtiği hakeme başvurabileceği bireysel yargı özgürlüğü" konusunda kararlıydı (Kermeli 2007: 176). Bu konudaki en ilginç örnek, Mora'nın son despotu Thomas Palaeologos'un torunu ve son Bosna kralının dul eşi Maria-Eleni'yle ilgiliydi. Maria-Eleni, ünlü halaları Mara ve Katarina Brankoviç'in mirasçısı olabilmek için şeriye mahke-

4 Bu tartışmalı bir konudur. Zachariadou ilk patrik Gennadios'un seçimiyle ilgili anlatılar onun resmen İstanbul'da seçildiğini, sonra da sultan tarafından kabul edildiğini söylemektedir. Geleneksel kilise uygulamalarına böylesi uygundur. Ancak Zachariadou aslında bunun tam tersinin yapıldığını öne sürer (Zachariadou 1996: 46).

mesine başvurmuştu (Zachariadou 1996: 95). Bu seçkin birine özgü bir davranış değildi. Evlilik ve boşanma konularında da Hıristiyanların şeriye mahkemelerine gittiklerine dair kanıtların sayısı hayret edilecek kadar çoktu. 1453'ten sonra Ortodoks kilisesinin boşanma konusunda giderek daha esnek davranmaya başladığını söylemek yeterlidir. Bizans döneminde boşanma için –kocanın üç yıldan fazla iktidarsız olması gibisinden– gerekçeler lazımdı, ama artık kocanın uzun bir süre evden uzak kalması, gelinin bakire olmaması, akıl hastalığı ve epilepsi de boşanma gerekçeleri olabiliyordu. 1717'de gelenekten kökten bir kopuş yaşanmış, karşılıklı anlaşma yoluyla boşanma onaylanmıştı. Bunun ve diğer başka şeyler için verilen ödünlerin nedeni açıktı: Ortodoks kadınlar ve daha seyrek olmakla birlikte erkekler de artık şeriye mahkemelerine başvurup boşanabiliyorlardı (Laiou 2007: 246).

Son ayrıcalık –genel olarak bütün Ortodoks Hıristiyanlardan vergi toplama hakkı (kilise ya da manastırlara ait mülklerde yaşayanların tersine)– sultanın en ikircikli olduğu konuydu. Osmanlının erken döneminde Hıristiyanlardan toplanan vergilerin karakterinin ne olduğu çok net olmamakla birlikte, vergilendirme için en yaygın gerekçe peşkeş ve haraçtı. Bunların ikisi de sultana Ortodoks ruhban sınıfı tarafından ödeniyordu ve ikisi de, koşullarını daha sonra açıklayacağım üzere, 15. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştı. Ancak burada vurgulanması gereken şey, ayrıcalığı olmayan Hıristiyanların bu vergileri gönüllü olarak ödemeleri gibi oldukça sıra dışı bir durumdu. Partiklikle ilgili iki beratta (1483 ve 1525) Hıristiyanların, eğer isterlerse yerleşik kurallara uygun olarak katkıda bulunmaları özendiriliyordu, ama kimseye ödemesi için şiddet ya da baskı uygulanmayacağı belirtiliyordu. Aslında kısa bir süre sonra bu vergilerin ikisi de bekleneceği üzere zorunlu kılınmıştı (Zachariadou 1996: 100). Gene de bu beratları çıkaran sultanın neden böyle bir şeyi belirttiği bir soru işaretidir.

Halil İnalcık, Rum Ortodoks patriğinin Osmanlı yönetimindeki statülerine değinen makalesinde üzerine basa basa hiçbir Müslüman hükümdarın gayrimüslim tebaası üzerindeki haklarından isteyerek vaz geçmeyeceğini belirtmişti (İnalcık 1991: 204). Vergilendirme hakkı doğrudan egemenliğe bağlıydı. Öte yandan haraç ve peşkeşten edinilen gelir-

ler kuşkusuz yararlıydı ve eğer Hıristiyan tebaa için zorunlu kılınmazsa toplanması pek olası değildi. Bu konuyla ilgili beratlarda kullanılan dil, mali gerçekler ile egemenlik yetkileri arasında sanki bir tereddüt yaşandığı hissini verir. Oysa patriğe kilise ve manastır mülklerinden vergi toplama yetkisi verilirken böyle bir tereddüt hissedilmez (hatta bir noktada patrik ödemelerini yapmayan ruhban sınıfının sakalını kesme hakkını bile elde etmişti); ne de olsa mültezimlik sultanın seçkinlere düzenli olarak verdiği sıradan ayrıcalıklardan biriydi (Zachariadou 1996: 97). Bu ikisi arasında kullanılan dilin farklılığı II. Bayezid'in de, Sultan Süleyman'ın da (ya da herhangi başka sultanın) patriğe, Ortodoks Hıristiyanlar üzerinde bir kaza yetkisi vermeye hiçbir zaman niyetlenmediklerini gösterir.

Bu ayrıcalıklar karşılığında doğal olarak patriğin de sultana karşı bazı yükümlülükleri vardı. Her yıl sultana haraç vermek, tahta yeni bir sultan çıkınca da peşkeş ödemek durumundaydı. Ayrıca kendisine bağlı olan papazların, kilise ve manastır mülklerinden gelen vergileri toplamalarını güvence altına almak ve bunun bir kısmını sultana vermek durumundaydı. Beratlarda bu tür mali işlere büyük vurgu yapılmaktaydı. Eğer amacın patriklere Ortodoks Hıristiyanların yönetimiyle ilgili bir tür özerklik yaratacak siyasal ayrıcalıklar vermek olmadığını kabul edersek, bu durum hiç de şaşırtıcı değildi. Buradaki asıl amaç kilise hiyerarşisinin ayakta kalmasına izin vererek, gelişmesine ve böylece metropolitlerin, piskoposların ve ruhban sınıfının diğer üyelerinin, kilisenin sahip olduğu hatırı sayılır değerdeki mülkten vergi toplamaya devam etmesini sağlamaktı. Yani sultanın kullanmayı yararlı bulduğu kapsamlı ve hazır bir bürokrasi mevcuttu (Papademetriou 2001: 17).

Beratlarda mali işlere ağırlık verilmesi, sultanın patrikliği bir iltizam biriminden, patriği de belki tuhaf bir biçimde bir mültezimden farklı telakki edip etmediği sorusunu akla getirir. Beratların dışında bunu ima eden başka nedenler de bulunmaktaydı. Patrik söz konusu ayrıcalıkları mültezimler gibi bir beratla alıyor ve patrikhane Piskopos mukata'a kaleminin bir parçası olarak görülüyordu Konortas 1998:346). 1483 beratında patrik açıkça mültezim olarak tanımlanmıştı (Papademetriou 2001: 17).

Bazı yönleriyle iltizam sistemiyle ilişkili olsa bile sultanın, patriği bütünüyle bu sistem içinde algıladığını söylemek bence doğru olmaz.

Patriklik daha çok melez bir kurumdu, bunun nedeni de salt Hıristiyanları ilgilendirmesi gibi sıradan, ama önemli bir ayrıntıdan ötürü değildi (Konortas 1998: 342, 348). Sultanın patriğin bütün Hıristiyanlardan (en azından kendi yetki bölgesindekilerden) Hıristiyan oldukları için vergi almasına –ikircikli de olsa– iyi niyetle izin vermesi, onu bir mültezimden daha üstün kılan şeyin, imparatorluk dahilindeki Hıristiyan Ortodoks cemaati üzerindeki sınırlı yetkisi olduğunu gösteriyordu. Sultanın yalnızca sıradan Hıristiyanlardan aldığı vergiyi meşrulaştırabilmek için "örf" ve "kanun"a bağlı olduğunu belirtmesi, eski Bizansın mirasını benimsemeye gönüllü olduğunun bir işaretidir (Konortas 1998: 323; Zachariadou 1996: 100).

Patriğin bir mültezim mi, yoksa onun üzerinde bir şey mi olduğu konusu son yıllarda yapılan araştırmalar sayesinde gün yüzüne çıkmış ve sultanın bu ayrıcalıkları patriğe bir birey olarak verdiği açıklığa kavuşmuştu. 19. yüzyıla değin ne Ortodoks kilisesinin, ne de patrikliğin kurumsal kimliği vardı, dolayısıyla patriğin yetkisi altında özerk bir Rum Ortodoks cemaatten de söz edilemezdi. Her sultan ile her patrik arasındaki ilişki kişisel düzeydeydi ve her yeni patrik ya da sultan başa geçtiğinde bu ilişki yeniden kurulmak zorundaydı (Zachariadou 1996: 91; Konortas 1998: 317). Bu gerçeğin yeterince kavranılamamış olması, Osmanlıların kiliseye karşı gelişigüzel, hatta kuralsız bir politika izledikleri düşüncesinin kalıcı hale gelmesine yol açmıştı. Örneğin Osmanlılar 1587'de Pammakaristos Manastırı'nı patrikten geri alıp Fethiye Camisi'ne dönüştürdüğü zaman, manastırı özel konutu olarak kullanması için patriğe veren eski beratların yürürlükten kalktığını düşünmüşlerdi (Zachariadou 1996: 92). Bu Osmanlıların düşmanca bir niyet besleyebilme olasılığını yok etmediği gibi, Ortodoks ruhban sınıfının olayları farklı gördüğünü inkâr etmek de değildir. Pammakaristos'la ilgili olayları aktaran bir Ortodoks anlatısında, papazların Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid beratlarının açıkça kiliseyi sonsuza dek kendilerine bıraktığına dair inançlarını nasıl ürettiklerini dile getirir (Zachariadou 1996: 92). Eğer kilisenin konumunu anlayabiliyorsak, Ortodoks ruhban sınıfının her üyesi bir beratla yetki sahibi olabildiği için bir Osmanlı beratının da ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir (Konortas 1998: 318).

Buraya kadar Osmanlıların fetihten hemen sonraki on yıllar içinde yalnızca Ortodoks kilisesi karşısında aldığı belli başlı önemli kararlardan söz ettik. Ancak daha önceden de gördüğümüz gibi erken Osmanlı İstanbul'u seçkin Rumların büyük itibar gördükleri (ya da acı çektikleri) bir yerdi. Bu kişilerin kilisenin geleceğine ciddi bir ilgi göstermesi ve Osmanlı sistemi içinde ona yeni bir yer belirlemesinde kısmen etkili olmaları beklenirdi ki, onlar da bunu yapmışlardı.

Eski Bizans seçkinleri toplum içinde kendini göstermeye başlayan tek güçlü Rum kesimi değildi. Nasıl manastırlar Osmanlılarla ilişkilerini İstanbul'un fethedilmesinden çok önce kendileri düzenledilerse, başka Rumlar da 1453'ten önce Bursa, Edirne ve diğer önemli Osmanlı kentlerinde kendileri için fırsatlar yaratmışlardı. Örneğin Edirne'de Gennadios'un fidyesini ödeyen ve sonradan onu Fatih Sultan Mehmed'le buluşturmayı sağlayan iki kişi Rumdu. Onlar bunu yapabilecek konumdaydılar. Sultana kâtiplik yapan Dimitrios Apokavkos ve Thomas Katavolinos, 1453'ten önce de, sonra da sultan adına önemli görevler üstlenmişlerdi. Gene Edirne'de yaşayan son derece zengin bir başka Rumun, elimize ulaşan bazı yazışmalarında adları geçen kişilerin çoğunun İstanbul'da patrikhanenin yeniden kurulmasından sonra bu kurumla bağları olduğu bilinir. Nikolaos İsidorou adını taşıyan bu kişi zaten 1453'ten önce de güçlü bir mültezimdi; Edirne'de, Trakya'daki ortaklarıyla birlikte Makedonya ve Karadeniz kıyılarında büyük kazanç getiren tuz vergisi topluyordu. Tek örnek de değildi. Edirne, Filibe, Gelibolu ve Bursa'da yoğunlaşan bu önde gelenlerin hepsi Osmanlı tekellerinin vergilerini iltizam usulüyle toplayarak zenginleşmişler, sonra da bu paraları kullanarak kilise işlerinde söz sahibi olmuşlardı (Zachariadou 1996: 63-4). Başından beri patriğin makamı da dahil olmak üzere kilise makamlarını satın alabilmek için yoğun bir rekabet vardı. Tarih kayıtlarında, Fatih Sultan Mehmed'in üvey annesi Sırp prensesi Mara'nın, elinde bir gümüş tepsi içinde 2.000 florinle üvey oğlunun huzuruna çıkıp Dionisios Filipoupoleos'u [Filibeli] patrik olarak atamasını istediği ayrıntılı olarak anlatılır (Zachariadou 1996: 69-70).

Seçkinler aralarındaki rekabetin sonucu olarak bütün papazlık makamları için talep bedellerini yukarı çektiler, ama olup bitenin hepsi bu kadar değil.

Trabzon İmparatorluğu'nun 1461'de düşmesinden sonra Trabzonluların İstanbul'a gelişlerinden sonra olanlar, Ortodoks kilisesinin Osmanlı İmparatorluğu içindeki yerini belirleme çalışmalarında Hıristiyanların üstlendiği etkin rolü gösterir. Son bağımsız Rum İmparatorluğu'na gururla hizmet eden Trabzonlular İstanbul'daki Hıristiyan cemaat içinde bir yer hak ettiklerine inanıyorlardı; buna kendi patrik adaylarını önermek de dahildi. Bu amaçla sultana 1.000 florin teklif ederek Trabzonlu Simeon'u aday göstermişlerdi. Mara'nın Fatih'e 2.000 florin önermesinin nedeni buydu ve bundan itibaren bu ödemeler haraç adı altında gelenekselleşti. Bütün kaynaklar bu tarihten önce bu tür bir ödeme yapılması gerekmediği üzerinde hemfikirdir, yani haraç almak sultanın isteğiyle değil, İstanbul'daki Hıristiyan cemaat içindeki hizip çatışmalarının sonucu olarak ortaya çıkmıştı (Zachariadou 1996: 83-4).

Aynaroz Dağı ve Meteora'daki keşişlerin, sultanla yaptıkları sürekli görüşmeler ve ihtilaflarını ona danışmak istemeleri sonucunda ilişkilerini hem kurumsallaştırdıklarını, hem de yasallaştırdıklarını önceden belirtmiştik. Aynı şey patriklik, hatta bütün ruhani hiyerarşi için de söylenebilir. Bunun belki de en dramatik örneği haracın ortaya çıkmasıydı, ama bunun kadar önemli olan bir başka şey de patriklerin, metropolitlerin ve piskoposların, ister diğer Osmanlı görevlilerinden, ister ruhban sınıfından ya da sıradan Hıristiyanlardan gelsin, ne zaman bir dirençle karşılaşsalar düzenli olarak ve her defasında Osmanlı yetkililerinden yardım istemeleriydi (Konortas 1998: 329-30). İki taraf da ilişkilerin parametrelerini belirleme isteğindeydi.

Fatih Sultan Mehmed'in 1454'te Venedik'le imzaladığı anlaşmada sultan, Latinlerin denetimi altındaki topraklardan patrikhanenin payına düşen ödemeleri güvence altına almaya çalışmıştı (Zachariadou 1996: 59). Hatta Fatih, patrik adına açıkça, Venedik'te yaşayan Rum Ortodoks cemaatin de patriğin yetki alanı içine dahil edilmesini istemişti (Zachariadou 1996: 47). 1479'da bir başka Osmanlı-Venedik Savaşının sonunda Fatih gene kilise gelirleri konusunu açmış, bu kez Girit Adası'ndan ayrıca söz etmişti (Zachariadou 1996: 59).

Bir önceki bölümde patriğin sınırlı yetkisinden, özellikle de millet örneğiyle ilgili varsayımlardan söz ettik, şimdi de Ortodoks Patrikhanesinin uzun vadedeki gelişimi bağlamında ilk adım olarak 1453'ün önemine değin-

memiz gerek. İstanbul'un alınması ne de olsa yalnızca Bizans Devleti'nin değil, İtalyanların da yenilgisiydi. Özellikle Cenova ve Venedik'in Bizans İmparatorluğu döneminde sahip olduğu son derece olumlu konum, artık ticari ayrıcalıkları kaldırmak amacıyla yeni anlaşmalar yapmaya hazırlanan sultanla sürdürülemeyecekti. Traian Stoianovich'in yıllar öne belirttiğine göre bundan yararlananlar Rumlar dahil, uzun yıllar İtalyan rekabetinin acısını çeken yerel tüccarlardı (Stoianovich 1960: 240). Kilise de bundan büyük ölçüde yararlanıyordu, çünkü İtalya'nın gücü Katolik kilisesi anlamına geliyordu. Bu durum Fatih'in 1454'te, Venedik'le daha ilk yaptığı görüşmelerde ortaya çıkmıştı ve aynı örüntü gelecekteki 200 yıl boyunca da tekrarlandı. Osmanlılar Akdeniz bölgesinde yayıldıkça Katolik piskoposlar yenilgiyi kabul edecek ve Ortodoks metropolitler vakit kaybetmeden onların yerini dolduracaklardı.

Bu Ortodoks zaferi, bizim önceki bölümde yaptığımız Güney Yunanistan tanımlamasını, bu kez Ege Adaları'nı da çeper bölgesi olarak içine alacak gibi kısmen değiştirmemizi zorunlu kılmaktadır. Adalar Osmanlılar için ikincil öneme sahipti, ama Rum Ortodoks Kilisesi için değil. Bu ikilemi en iyi Andros [Andıra] Adası ortaya koyar. Kaptanıderya Barboros Hayreddin Paşa 16. yüzyıl ortalarında Ege'deki küçük adaları ele geçirdiği zaman, Osmanlılar bu kayalıklarda egemenliklerini pekiştirecek bir şey yapmamıştı. Bu adaların stratejik önemi de yoktu, tarımsal açıdan da değersizdiler. Bu adaların 17. yüzyıldan önce ölçümlerini yapma gereğini bile duymamışlardı.

Oysa hem yerel, hem de İstanbul'daki Ortodoksların tepkisi çok farklıydı. Osmanlılar adaları alır almaz patriklik hemen oralara piskopos yollamaya başlamıştı (Kolovos 2007: 55). 16. ve 17. yüzyıllarda Andros Adası'nda dört manastır kurulmuştu. Adada 1204'teki IV. Haçlı Seferinden sonra inşa edilen ilk Ortodoks manastırlar Yunan dünyasına Latin hükümranlığını sokmuştu. Bunlardan biri adadaki en büyük toprak sahibi oldu. Joseph Nassi 1579'da öldüğü zaman sultan –İnebahtı yenilgisinden hemen sonra ada yönetimini pekiştirme projesinin bir parçası olarak– Nakşa [Naksos] Adası'nı Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa'ya vermişti. Aynı yıl patrik, Andros Adası'ndaki Hagia [Azize] Ortodoks Manastırı'nın keşişleri adına Sultan III. Murad'dan bir ferman çıkartmasını istemişti. Anlaşılan Andros ve Naksos'taki Franklar, manastırın vergilerini toplamasını engelliyorlardı;

kendilerinden son derece net bir ifadeyle bunlara son verilmesi ve vazgeçilmesi istendi (Kolovos 2007: 57-8).

Bu Osmanlı genişlemesi ve ardından da Ortodoksların Katoliklerin aleyhine kazanımlar sağlaması örüntüsü uzun müddet sürecekti. Osmanlılar 1669'daki son Girit galibiyetinden önce bile adaya bir başpiskopos ve onun emri altına yedi piskopos atamıştı. Böyle yaparak neredeyse adada bir tane bile Ortodoks piskoposun bulunmasına izin vermeyen 500 yıllık bir Venedik politikasını tersine çevirmişti (Greene 2000: 175, 178).

Osmanlılar, patriğin yetki alanına bakış açılarını beratlarda listelenen metropolitliklerle net biçimde ortaya koymuştu.[5] Patrikhanenin kendisi de doğal olarak *Notitiae* dedikleri listeleri tutuyordu. Patrikhaneyle ilgili çıkartılan iki berat (1483 ve 1525) arasında tutulan 1500 tarihli *Notitiae*'nın günümüze ulaşması büyük bir şans. Bu sayede Osmanlı sınırları içindeki metropolitliklerle patriğin hedefledikleri arasında bir karşılaştırma yapmak mümkündür. 1500 listesinde imparatorluk sınırları dışında kalan sekiz metropolitliğin altısı uzun süredir Latinlerin elinde olan topraklardaydı – Güney Yunanistan ve Ege Adaları. Bir sonraki yüzyılda Osmanlılar buraları da fethedeceklerdi (Zachariadou 1996: 118).

Geriye kalan diğer ikisi –Boğdan ile Macaristan-Eflak (Ουγγροβλαχία)– için dikkatlerimizi Akdeniz'den kuzeydeki Slav dünyasına çevirmemiz gerekiyor. Bunu yaptığımızda 1453 patriklik için hemen hemen net bir galibiyet, ama çok da aşikâr olmayan bir kırılma noktası haline gelir.

Çoğu kez Osmanlı sultanlarının (ve aslında öncesindeki birçok Müslüman hükümdarın) Ortodoks Hıristiyanları, Katoliklere yeğledikleri söylenir. Bu doğrudur, ama farklı Ortodoks Hıristiyanlar ile farklı Katolikler arasında bir ayrım yapılmadığı için yetersizdir. Osmanlıların Akdeniz bölgesindeki en temel Katolik düşmanı İtalyanlardı ve onların yenilmesinden görünürde en kazançlı çıkan da Rum patrikhanesiydi. Ama Balkanlar'da sultanın ilerlemesinin önündeki en büyük engel Macaristan'dı ve bölgedeki Ortodoks Hıristiyanlar da çoğunlukla Yunanlar değil Bulgarlar ve Sırplardı. Art arda gelen Osmanlı sultanlarının Ortodoksları Katoliklere yeğlemek

5 Osmanlıların metropolitlikleri belirlerken kiliseye ait dini bir dil kullanmaması ve bunlara yalnızca vilayet demesi ilginçtir (Zachariadou 1996: 113).

için kuşkusuz iyi nedenleri vardı, ama durum farklı Ortodoks cemaatler söz konusu olduğunda o kadar da kolay değildi. Bunun sonucu olarak da Balkanlar'daki geç Bizans dinamikleri –Sırpların, Bulgarların ve Yunanların egemenlik mücadeleleri– Osmanlı döneminde de devam etmiş ama bu kez söz sahibi sultan olmuştu.

Osmanlılar 1393'te Tırnova'yı almış ve zaten çoktan zayıflamış İkinci Bulgar İmparatorluğu'nu sona erdirmişti.[6] Bundan neredeyse 200 yıl önce ekümenik patrik, Bulgarların Tırnova'da kendi patrikhanelerini kurma girişimlerine şiddetle karşı çıkmıştı. Osmanlılar kenti aldıktan sonra Bulgar Patrik Euthymios'u güneyde bir manastıra sürmüşlerdi, ama bundan sonra ne olacaktı? Kentin düşüşünü izleyen yıllarda neler olduğu tam olarak bilinmez, ama kiliselerin birleşmesini tartışmak üzere 1439'da toplanan Ferrara-Floransa Konsiline Tırnova'dan Başpiskopos İgnatios adlı birinin katılmasından anlaşılacağı üzere, piskoposluğun yeniden Bizans denetimine geçtiği ve bir metropolitliğe dönüştüğü açıktır. Osmanlıların Balkanlar'daki ilerlemesi, hiç değilse Tırnova örneğinde, İstanbul'daki patrik için Bulgar kilisesine karşı kazanılmış bir zaferdi.

Yapılan diğer düzenlemeler Bizanslılar için daha olumsuzdu. Örneğin I. Bayezid, Tırnova patrikliğine ait toprakların büyük bölümünü Makedonya'daki bağımsız Ohri başpiskoposuna devretmişti. Ekümenik patrik bunu bir hakaret olarak algılamamıştı; Bizanslılar Ohri'nin bağımsız statüsünü daha 11. yüzyılın başında kabul etmişlerdi, Rumlar zamanla başpiskoposluğun yüksek makamlarını ele geçirmeyi başarmışlardı. Ancak bu gene de gönülsüzce verilen bir ödündü, Bizanslılar, Osmanlıların Ohri'nin ayrıcalıklarını koruma yerine kaldırmış olmasını kuşkusuz yeğlerdi.

Sırplar 15. yüzyıl ortalarına kadar dayanmış, önceden de belirtildiği gibi Semedire Kalesi'nin teslimi konusunda Mihail Angeloviç 1457'de kardeşi Mahmud Paşa Angeloviç'le görüşmüştü. Sırpların da Rumlar gibi Katoliklerle Müslümanlar arasında bir seçim yapma hakları vardı, ama Mihail Angeloviç, Osmanlı yanlısı Sırp soylularındandı ve bu seçimi nedeniyle sonradan Osmanlı sarayının gözde kişilerinden olmuştu (Stavrides 2001: 105). Daha önce fethedilen güneydeki Sırp topraklarının Ohri

6 Kiel bu konuya Sekizinci Bölümde ağırlık vermiştir (1985).

Başpiskoposluğuna devredilmesine rağmen Fatih Sultan Mehmed, Mihail Angeloviç'in teslim ettiği toprakların kendi kilise yöneticilerinin elinde kalmasına izin vermişti.

İstanbul'daki patrik, Osmanlı fetihleriyle bazı kazançlar sağlamıştı, ama Ohri'nin bağımsızlığı ile Sırp kilisesinin sınırlı özerkliğini hoş görmek durumundaydı. Evet Bulgar kilisesi yok olup gitmişti, ama Osmanlılar Tırnova'yı aldıkları zaman zaten son nefesini vermek üzereydi.

Sırpların kiliselerinin hiç değilse bazı bakiyelerini ellerinde tutabilmeleri kuşkusuz Osmanlı Devleti içinde hatırı sayılır bir varlık göstermeleriyle ilişkiliydi, bu Bulgarların hiçbir zaman sahip olamadıkları bir şeydi.[7] Sırp gücünün etkileyici örneklerinden biri 16. yüzyılın ortalarında sadrazamlık yapan Bosna doğumlu Sokollu (Sokolloviç) Mehmed Paşa zamanında yaşanmıştı. Sırp soyluları ve Osmanlı ordusunda bulunan çok sayıdaki Sırp kökenli askerin desteklediği Sokollu, Çar Stefan Duşan'ın Sırp İmparatorluğu'nun şanının simgesi olan Peç Patrikhanesinin yeniden açılmasını sağlamıştı. Yalnızca bu değil, Bulgarlar Ohri de bazı piskoposluklardan vazgeçmeye zorlanmış ve yeni fethedilen geniş Macaristan toprakları da Sırplara bırakılmıştı (Fodor 2001).

14. yüzyılın sonlarından 16. yüzyılın ortalarına değin dinsel alanların sürekli değişen sınırlarını incelediğimiz zaman Rumlarla ilgili ortaya çıkan bazı noktalar üzerinde durmamız gerekir. İlk olarak daha önceden tartışıldığı gibi sultanın Ortodoks kilisesinin (ya da kiliselerinin) iç işleriyle derinden ilgilendiği savının sürmekte olduğu anlaşılır. İkincisi Osmanlıların bölgeye gelmesi, diğer Ortodoks patrikliklerinin sonunu getirmemiştir. 16. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Sırplar kendilerine uygun bağımsız bir kilise yapısı oluşturmuşlardı; bu yapı kesinlikle Rum denetimi altında olduğundan çok daha sınırlıydı, ama gene de etkiliydi. Bunun sonuçları bugün de yaşanmaktadır. Üçüncü olarak 1453'ün önemi İstanbul'daki ekümenik patriklik için bile teslim edilmelidir. Sultan ile patrik 1453 baharında o çok önemli buluşmada ilk kez karşı karşıya geldikleri halde, Osmanlı sultanları ile İstanbul'daki kilise yetkililerinin temasları kentin düşüşünden çok daha önceye dayanır. Ayrıca eski Bizans başkentinin Osmanlı denetimi altında olması, Ortodoks

7 Tek Bulgar asıllı Müslüman sadrazam vardı, bu da 18. yüzyıldaydı (Kiel 1985: 292).

kilisesi için o tarihten itibaren ayrıntılı bir taslağın biçimlendirilmiş olduğunu varsaymak anlamına da gelmez. Tersine Fatih Sultan Mehmed çıkarttığı beratla, muhtemelen Gennadios'la da, Balkanlar'ın tümünde ruhban sınıfı temsilcileriyle yaptığı ve yapmaya devam edeceği bir dizi düzenlemenin bir benzeri üzerine anlaşmıştı.

1453'ün önemine dair bu görüş, kentin ele geçirilmesinin kilise ile Osmanlı yönetimi ilişkilerinde bir dönüm noktası olduğu konusundaki, bütün çalışmaları etkileyen (üstelik mantıklı olduğunu da sezdiğimiz) savla uyuşmamaktadır. Kısacası bundan önce Osmanlılar, ne de olsa Bizans Devleti'nin bir uzantısı olan kiliseyi bir düşman, her piskoposu da Bizansa hizmet eden bir ajan olarak görmüştü (Vryonis 1971: 349). Fatih Sultan Mehmed o tarihten sonra patrikhaneyi "yeniden kurarak," daha önce kuşatma altında olan imparatorluğun Hıristiyan halkı üzerinde geniş kapsamlı ve olumlu etkiler yaratmıştır. Bu Balkanlar'da halkın din değiştirmesinin, Anadolu'dakinin aksine neden sınırlı kaldığını açıklamaya da ciddi biçimde yardımcı olur (Vryonis 1971: 498-501).

Fatih Sultan Mehmed'in patrikliği 1453'te yeniden kurduğunu söylemenin sorunlu olduğunu zaten görmüştük. Bu durumda, kentin fethinden 75 yıl önce Osmanlıların Balkanlar'da uyguladıkları politikayı değerlendirmemiz gerekir. Hıristiyan cemaate bir saldırı olmuş mudur ve kentlerdeki piskoposlar, başpiskoposlar ve metropolitler düşman muamelesi görmüş müdür?

Osmanlı fetihleri hiç kuşkusuz bazı kentlerde Hıristiyan cemaati yok etmişti. Örneğin 1354'te fethedilen Gelibolu'nun bu tarihten sonra hiçbir sinod toplantısına katıldığı görülmemiştir (Vryonis 1980: 289). Ama birçok kentte kanıtlar bunun tersinedir. Serez 1383'te teslim olduğu zaman imzalanan anlaşmada Rumlara kiliselerine ve mahallelerine dokunulmayacağı; hiçbir Müslümanın surlarla çevrili kentin merkezinde yaşamasına izin verilmeyeceği güvencesi verilmişti. Bu düzenlemelerin uzun ömürlü olduğu anlaşılıyor. 16. yüzyıl ortalarında Hıristiyanların hâlâ kent merkezinde yaşadıkları ve hiçbir kilisenin (arada bir saldırıya uğrasa, hatta tahrip edilse de) camiye dönüştürülmediği bilinmektedir (Petmezas 1996a: 438-40). Öte yandan Serez metropoliti esir alınmış ve fidye ödenerek kurtarılmasına değin dört yıl tutulmuş; bundan sonra İstanbul'daki sinodun

karşısına çıkmış, ama Serez'e geri dönememiştir (Vryonis 1980: 289). Ancak 1453 öncesinde kilise hiyerarşisi yeniden kurulmuştu. Osmanlı belgelerinde 1440'tan sonra [Serez] kent metropoliti olarak Makarios adına rastlanır (Zachariadou 1996: 123).

1361'de imparatorluğun ikinci başkenti olan Edirne'deyse daha büyük sorunlar yaşanmıştı. Metropolit yakalanmış ve patriğin bütün çabalarına karşın, neredeyse bir yüzyıl sonrasına, yani 1453'e değin kente bir başka metropolitin gelip gelemediği açıklığa kavuşamamış, ayrıca kilise mülklerine ve vergilere bütünüyle el konulmuştu (Vryonis 1980: 294). Öte yandan hiç değilse bazı Hıristiyanların kentte kalmasına izin verilmişti. Edirne'de 1361'den sonra Hıristiyan yaşamın önemli ölçüde zayıfladığı konusunda şüphe yoktur, ama bu yıllarda Osmanlılar, sanki Hıristiyan nüfusu büsbütün yerinden etme politikasını henüz uygulamaya sokmamış gibi görünürler. Buna ek olarak önceden patrikhaneye değindiğimizde 1453'e gelindiğinde, Fatih'in kâtipliğini yapan ve Gennadios'un fidyesini ödeyerek serbest kalmasını sağlayan Dimitrios Apokavkos ve Thomas Katavolinos gibi bazı çok güçlü ve zengin Rumların Edirne'de yerleşmiş olduklarından söz etmiştik. Aynı dönemde Edirneli bir başka zengin de Nikolaos Isidorou'ydu, o da bölümün başında belirttiğimiz gibi son derece kazançlı tuz vergisini toplamaktaydı.

Erken Osmanlı dönemindeki din değiştirme olgusunu inceleyen yeni çalışmalardan biri, 1430'ların sonunda Edirne çevresinde düş kırıklığı yaratan bir yaşama işaret eder. Osmanlılar adına savaşan birçok Hıristiyan açıkça, Hıristiyan esirleri saklayabilmek amacıyla evlerine götürmüştü. Bunun tam ne anlama geldiği aslında çok net değildir, kaynağımız bu uygulamadan bir eziyet olarak söz eder; Hıristiyan askerlerin bir olasılıkla Hıristiyan esirleri köleleştirmiş olmaları mümkündür. Öte yandan Osmanlı toplumunun bu dönemdeki toplumsal hareketlilik yöntemleri çok iyi bilinmekteydi, bu süreci esirleri Osmanlı koruma sistemi içine dahil edebilmenin ilk adımı olarak görmüş olmaları da çok mantıksız değildir. Yerel Hıristiyanların bu uygulamasına kilise çevreleri karşı çıkmaktaydı (Kristić 2011: 104). Bu öykü bize Edirne gibi bazı kentlerde Hıristiyan metropolitlerin bulunmamasına karşın (ya da belki bundan ötürü) kentli Hıristiyan toplumun 1453'ten önceki yüzyılda önemli bir dönüşüm geçir-

diğini gösterir; bu konunun hayatta kalmak ya da helak olmak ikileminin ötesinde araştırılması gerekir. Aslında 16. yüzyılda Balkan kentlerinde başlayan geniş çaplı İslamlaştırma nedeniyle durum tam da buydu.

Doğrudan Osmanlı politikası sorununa geri dönersek, Osmanlıların metropoliti kendilerinin atadıkları kentler vardı. 1399'da I. Bayezid Antalya'da yaşayan Hıristiyan cemaat için kenti aldıktan yalnızca sekiz yıl sonra bir metropolit atamıştı. Birkaç on yıl sonra II. Murad aynı şeyi Arnavutluk'un Berat Kenti için yapmıştı (İnalcık 1991: 197). Selanik'in 1430'da alınmasından sonra halka acımasızca davranılmasına karşın, iki yıl içinde kente bir metropolit atanmıştı (Zachariadou 1996: 124).

Bulgar patriğinin makamı olan Tırnova Kenti'nin 1393'te I. Bayezid tarafından fethedilmesinden sonraki durumunu daha önce ele almıştık. 1439'a gelindiğinde kentte bir metropolit bulunduğunu biliyoruz, dolayısıyla Osmanlıların, bu Balkan kentinde de kilise hiyerarşisini bir dereceye kadar 1453'ten önce yeniden kurmuş olduklarını görüyoruz. Tırnova özellikle değerli bir örnektir, çünkü İstanbul'daki patrik ile sultanın, yani II. Murad'ın kentle ilişki içinde oldukları kesin olarak bilinir. Önceden de belirtildiği gibi Başpiskopos Ignatius'un Osmanlılara karşı Katoliklerin desteğini almak için Ferrara-Floransa Konsiline katıldığı bilinir. Ignatius'un bu konsile patriğin temsilcisi olarak katıldığı açıktı, aksi halde orada olamazdı. Benzer biçimde Ignatius'un Tırnova'daki konumunu koruyabilmesi için de bu kez sultanın izni şarttı.[8]

Sonuç olarak, Osmanlıların 1453 öncesindeki kiliseyle ilgili politikalarının tutarlı olduğunu söylemek zordur. Bazı durumlarda sultan ve çevresindekiler metropolitlere ve kentli Hıristiyanların yaşamlarını sürdürebilmelerine imkân sağlayan mülklerine bütün güçleriyle saldırmıştı, ama Osmanlıların birden fazla örnekte kente din adamları yerleştirdikleri de olmuştu. 1453'ten sonra Osmanlılar Sırbistan içlerine ilerlerken, çeşitli Ortodoks yetkililerinin yetki alanlarını belirlemeye ve değiştirmeye devam etmişti. Zaman içinde –Konstantinopolis'in fethinden önce de, sonra da– Osmanlıların yaptığı tek tutarlı şey, kilise olaylarına köklü müdahalelerde

8 İnalcık'a göre, "Osmanlıların İstanbul'daki patrikhaneyle 1453 öncesinde yakın bağlar kurmuş olmaları" için her türlü neden vardı. Tırnova örneği İnalcık'ın savının en değerli kanıtıdır (İnalcık 1998: 197).

bulunmak istemeleridir. Yaptıkları seçimlerin arkasındaki dürtünün ne olduğu ancak ender durumlarda anlaşılabiliyordu. Bunun bir örneği, Bosna doğumlu Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın, Balkanlar'daki (Hıristiyan) ailesinin yararlanabilmesi için Peç Patrikhanesinin onarımını başlatmasıydı.[9] 14. yüzyılın sonunda I. Bayezid'in Ohri başpiskoposuna cömert davranmasının nedenleriyse daha az bilinmektedir, ama bu örnekte de kişisel ilişkilerin rol oynamış olması düşünülebilir. Bu, araştırmacıları bekleyen çok daha kapsamlı bir sorundur (Kiel 1985: 289).

RUMLAR

Buraya kadar Rumlardan, Sırplardan ve Bulgarlardan ve onların kilise politikaları çerçevesinde birbirleriyle olan mücadelelerinden söz ettik. Önceki bölümde Yunan toprakları ile Slav halklarının çoğunlukta olduğu bölgeler arasındaki farklılıkları da ele aldık. Burada kullandığımız terimlerin tartışmaya açık olduğunu hatırlamamız gerek. Bu sorunun temelinde, terimlerin bugünkü anlamlarının, erken yüzyıllardaki anlamlarından farklı olmasının yanı sıra, Osmanlıların, kendilerine bağlı olan Hıristiyan nüfusu örgütlerken bu terimleri kullanmamış olması yatar. Osmanlıların halkları, vergilendirebilmek ve statülerini katı bir dinsel çerçevede düzenleyebilmek için sınıflandırdığı çok iyi bilinmektedir. Sultanın tebaasındakiler Sırp, Arap, Rum ya da Arnavut değil, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiydi. Bu onların halklar arasındaki farklılıkları bilmediğinden değildi; yukarıda belirtilen dini sınırları düzenlemeye duydukları yoğun ilgi, onların Hıristiyan ayrımı konusunda kesin bir duyarlıkları olduğunu ve hiç değilse bir dereceye kadar bu çerçeve içinde kalmak istediklerini gösteriyordu. Ama resmi konumları çok netti.

Hıristiyanların kendileri buna ne diyor, kendilerini bu çerçeve içinde nasıl yorumluyorlardı? Diğer bir deyişle, eski kimliklerle Osmanlı yönetimine geçiş nasıl sağlanacaktı? Tabii ki daha çok Rumlar üzerine yoğunlaşacağız, ama kimlikler başkalarına göre biçimlendiği için, kaçınılmaz olarak diğer gruplar, özellikle de Sırplar zaman zaman konuya dahil edileceklerdir. Ayrıca bir kez daha İstanbul'un dışına çıkıp eyaletlere uzanacağız.

9 Burada büyük olasılıkla Osmanlı İmparatorluğu'nun en önemli demir üretim merkezi olan Samokov'un demirci ustalarını hoşnut etme isteği de devreye girmiş olabilir. İşçilerin çoğu Ortodoks Sırplardı (Kiel 1985: 123).

Rum kimliği sorununu yeniden gündeme getirmek arı kovanına çomak sormak gibidir. Konu birkaç ağır mirasın altında yalpalar durur. İlk olarak Balkan milliyetçiliğinin şiddet dolu tarihinden söz etmek gerekir. Bölgede daima tek bir şemsiye altında yaşamış olan halk, bütün 19. ve 20. yüzyıl boyunca ulus kavramı çerçevesinde bir ayrışma (ya da ayrıştırılma) mücadelesi içinde oldu. Bundan başka Bizans İmparatorluğu ile Yunanlar arasındaki ilişki üzerine, nasıl tanımlanırsa tanımlansın aynı derecede hararetli bir tartışma vardır: Bizans temelde bir Yunan imparatorluğu muydu? Buna ek olarak uğraşmamız gereken tuhaf bir konu da bizim Yunan olarak düşündüğümüz halkın, bugün artık kendisini böyle tanımlamamasıdır. Tercih edilen terim antik Yunanla ilişkili olan Helendir (Ελληνας). Ancak, Bizans dönemi boyunca Helen kimliği şiddetle reddedilmişti, o dönemde geçerli sözcük, Romalı anlamına gelen ve Batılı okurun kafasını daha çok karıştıran "Romios"tu (Ρωμιός [Rum]). Kuşkusuz Bizanslılar Hıristiyan inancına kuvvetle bağlıydılar, bu da dindarlar arasında herhangi bir etnik ayrımı görünürde önemsiz kılıyordu.

Bütün bu bilmeceleri burada çözmeye girişmeyeceğiz. Bunların içinden yalnızca en öncelikli olan birini bile çözmeye çalışmak yeterince çetin bir iştir. Geç Bizans döneminde halk kendisini nasıl tanımlıyor ve devletleri hakkında ne düşünüyorlardı, Osmanlıların gelişiyle ne değişti?

"Bir Bizanslı aynı anda bir Romalı, bir Hıristiyan ve bir Yunan olabilirdi" (Kaldellis 2007: 362). Tarihçiler bu üç kimliğin de her zaman sahnede olduğu konusunda görüş birliği içindedirler; bırakın bin yılı, herhangi bir anda bu kimliklere dair göreli bir denge üzerine anlaşmaksa çok daha zordur. Bütün tarihçileri Bizans tarihinde IV. Haçlı Seferinin önemli bir kırılma noktasını temsil ettiğine inanırken, çoğu da, Rum Ortodoksluğunun gerek geleneksel, gerek bireysel kimlik açısından 1204'ten sonra öneminin arttığını ileri sürer. Bu nedenle önce Bizanslıları Hıristiyan olarak ele alalım.

IV. Haçlı Seferleri sırasınra Bizans başkenti ele geçirildikten sonra imparator tahtından indirilmişti. Yavaş yavaş yeni, ardıl devletler ortaya çıkmış, ama işe bakın ki bunların varlığı, Bizansın tek imparator, tek devlet kültürünün artık uygulanamayacağı gerçeğini vurgulamaya yaramıştı. Geriye yalnızca başında patriğin bulunduğu Ortodoks cemaat

kalmıştı. Kilisenin artan önemi aynı zamanda maddiydi de. 12. ve 13. yüzyıllarda manastırların mal varlıkları hem yoksulların, hem de zenginlerin bağışladıkları topraklarla zirvesine çıkmıştı. Bunu yapmak için her iki kesimin de çeşitli nedenleri olmuş olabilir, ama bunlardan biri devletin gerilemeye başladığı bir dönemde Hıristiyan *oikoumene* [ekümenik; üzerinde insan yaşayan her yer] kavramına somut biçimde destek vermekti (Haldon 1986: 168-9).

IV. Haçlı Seferi sıradan Bizanslıların, kendileri ile nefret ettikleri Latinler [Katolikler] arasındaki dinsel farkları görmeye başlamalarıyla, Rum Ortodoks inancıyla daha derinden özdeşleşmelerine de büyük katkıda bulunmuştur. Latinler de Hıristiyan olduklarından, artık yalnızca Hıristiyan olmak yeterli değildi.

Rum Ortodoks inancının artan önemi, Osmanlı yönetimine geçiş söz konusu olduğunda daha özel bir anlam kazanır. Eğer kilise 1204'ten sonraki yüzyıllarda gerçekten de daha öne çıkmışsa, bu dönem 1453 sonrasının kostümlü bir provası olarak da görülebilir. Öne sürülen savlardan biri de patriğin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hıristiyan cemaatin yeni lideri olarak ortaya çıkmasıyla 1204'ten beri önemi artan kilisenin gücünün, son noktasına ulaşmış olduğuydu. Yukarıda söylediklerimin ışığı altında bakıldığında bu çözümlemenin çok da geçerli olmadığı görülür, çünkü anlaşıldığı kadarıyla Osmanlılar Ortodoks cemaatin önderliğini zaten patriğe teslim etmemişlerdi. Buna karşın, Hıristiyan *oikoumene*'sinin geç Bizans dönemindeki en güçlü "hayali cemaat" olup olmadığı hâlâ bir soru işaretidir. Eğer öyle idiyse, o zaman belki de Osmanlı yönetiminin gelişi kimlik terimini bu kadar derinden etkilemezdi; kuşkusuz artık imparator yoktu, ama Ortodoks cemaat ayaktaydı ve dahası 16. yüzyıl ortalarına gelindiğinde tek bir siyasal çatı altında birleşmişlerdi.

Anthony Kaldellis (2007), geç Bizansın varsayılan Hıristiyan *oikoumene*'sine odaklanmıştır, bu da bizi Bizans kimliğinin ikinci bileşenine, yani Romalılığa getirir. Kaldellis, tarihçilerin Bizansın Romalı kimliğine düşkünlüklerini yeterinde ciddiye almadıklarını söyler. Ona göre, Bizanslılar başından sonuna değin devletlerine, imparatorlarına bağlı kalmışlar, ama imparatorluğu bir arada tutan şeyin, özellikle de sonraki yüzyıllarda, Rum

Ortodoksluğu olduğuna inanıldığı için, bu gözden kaçırılmıştı. Kaldellis, 1204'e doğru ortaya çıkan Latinlere karşı ayaklanmaların, imparatorluk yanlısı olduğu kadar, Rum Ortodoks yanlısı da olduğunu ve insanların kendilerine Romalı demeye devam ettiklerini söyler.

Bizanslıların barbarlara –Latin istilasından önce en başta gelen "Öteki"ler– karşı tavırları da Romalı kimliğini ve zaman içinde bunun nasıl evrildiğini açığa çıkarır. 16. yüzyıl Bizans İmparatorluğu'nda "Romalılık" siyasal açıdan hiçbir sorun oluşturmuyordu. İmparatorluğun en büyük başarısı devletin kendisiydi ve imparatorun tüm tebaası Romalıydı. İmparatorluğun daha az Romalı olan bölümlerinin elden gitmiş olması bu inancı daha da pekiştirmişti (Kaldellis 2007: 48). Ancak zamanla çok sayıda barbarın imparatorluk sınırları içinde yaşamaya başlamasıyla bu siyasal kimliği korumak daha zorlaşmıştı. Bulgarlar gibi kimi geniş gruplar sınıflandırmada gerçek sorunlar yaratıyorlardı. Onlar az-çok Hıristiyanlığı kabul eden Romalılardandı, ama gerçek Romalı olduklarına inanmak zordu. Bizanslıların hissettikleri bu çelişkili duygu, Bulgarlara *mixovarvaroi* (μιξοβάρβαροι) ya da yarı-barbar demelerinden anlaşılıyordu (Page 2008: 48). Bizans seçkinleri de Konstantinopolis'e aşırı bağlıydılar ama taşrayı sıkıcı ve barbar buluyorlardı, yani geniş bir Hıristiyan cemaati ideali ancak bu kadar olabiliyordu. Her ne kadar Bizanslılar hiçbir zaman Batıda olduğu gibi ortak bir etnisite idealini dile getirmemiş olsalar da, imparatorluk sınırları içinde yaşayan herkesin tam Romalı oldukları kabul edilmediğinden, zamanla Romalı olmak daha çok kültürel bir tanım olmaya başlamıştı. Kaldellis'in sözleriyle Romania [Bizans İmparatorluğu], "Romalıların ulus-devletiydi, zaman zaman bütün günümüz ulus-devletlerinde olduğu gibi sınırları dahilinde, kısmen asimile olmuş çeşitli azınlıklar yaşıyordu" (Kaldellis 2007: 97).

Kaldellis, aşırı modern terimleri bilinçli olarak kışkırtıcı biçimde kullanır. Yazar geç Bizans İmparatorluğu'yla ilgili görüşlerin birçoğuna katılmaz, halkının, dine ve imparatorluğa bağlılıklarıyla gevşek bir doku içinde bir arada yaşadığı, çoklu etnik yapısı olan bir imparatorluk tarifi yapanlara şiddetle karşı çıkar. Ona göre modern uluslar gibi, sıkı bağları olan bir ulustu ve azınlıklar da (Bulgarlar gibi) basitçe azınlıktılar. Çoğunluk, yani Romalılar etnik açıdan değil, devlete duydukları ortak bağları nedeniyle birlik oluştur-

muşlardı (Kaldellis 2007: 75). Kaldellis burada doğrudan Dimitri Obolensky ile *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* [*Bizans Uluslar Topluluğu: Doğu Avrupa 500-1453*] başlıklı klasik çalışmasını hedef aldığını kabul eder. Başlığın da belirttiği gibi Obolensky kültüre büyük vurgu yapar, Balkan devletleri ile halklarının sanatı, edebiyatı, hukuku ve dini Bizanstan öğrenerek, onun kültürüne ortak olduklarını vurgular.

Kaldellis bunların hiçbirine inanmaz. Barbar olan Ortodokslar Romalı değildi, asıl önemli olan Romalı olmaktı. Roma dışındaki (yani Bizantium [Konstantinopolis]) Romalılar bile çok uzun süre Romalı kalamamışlardı. Bizanslı bir tarihçinin İmparator İoannes Komnenos'la ilgili anlattıklarından alıntılayarak, imparatorun 1142'de Anadolu'da karşılaştığı eski imparatorluk tebaasından bazı kimselerin hâlâ Hıristiyan olmakla birlikte, Türklerle anlaşma yaptıklarını ve "Romalılara düşmanları gözüyle baktıkları"nı aktarır (Kaldellis 2007: 76).

Bu sav, Osmanlı yönetimine geçişi nasıl yorumlayacağımızı önemli ölçüde etkiler. Bu geçişin kendi kendini anlama ve terimlerin anlamları açısından daha dramatik olduğunu ima eder; Kaldellis'in söylemek istediği tam da budur. Kaldellis, Romalı kimliğinin imparatorluğun düşüşünden sonra da ayakta kaldığını, ama Osmanlı yönetimi altında bambaşka bir şeye dönüştüğünü belirtir. Romalılar Bizantium'da son derece birleşik bir ulusken, sultanın yönetiminde çoklu etnik yapısı ve dil çeşitliliği olan bir toplum olarak yeniden tanımlanmışlardı (Kaldellis 2007: 44).

Romalı olmanın en önemli yanı Yunanca konuşmaktı, bu da bizi Bizans kimliğinin üçüncü bileşenine, Helenizme getirir. Burada Helenizmin Bizanslılara ne ifade ettiğini anlamamız gerekir. Helenizm ya olumsuz bir çağrışımı olan paganizmi ya da yalnızca kimi seçkinlerin, o da eski Yunanca eğitimi almış olanların erişebildiği antikitenin entelektüel mirasını akla getiriyordu, ki bu da kısmen tehlikeli olmakla beraber olumluydu. Statü açısından antik Yunanca ile sıradan insanların konuştuğu halk Yunancası arasındaki derin uçurumu yeterince vurgulayabilmek imkânsızdır. Bunun çok sayıdaki örneğinden biri 10. yüzyılda Konstantinopolis'te yazılmış olan şu özdeyiştir: "Barbarların toprağı değildir ama bizzat Yunanistan'ın konuşma ve davranışları barbarlaşmıştır" (Kaldellis 2007: 70). Eski Yunancaya

hâkim olma becerisi, üstün bir toplumsal saygınlık olarak görülürken, halk dilini konuşabilmeye özel bir önem atfedilmemiştir. Halk Yunancasının ne kadar küçümsendiğini belirten 2008 tarihli bir araştırmada yazar, 12. yüzyıla gelindiğinde Konstantinopolisli seçkinlerin etnik açıdan öteki olanlarla taşralı Romalılar arasında pek az bir fark gördüklerini ileri sürer (Page 2008: 66). Taşra/imparatorluk merkezi ayrımına ayrıca değineceğiz.

Komnenos hanedanı 12. yüzyılda seçkinler arasında Helen edebiyatını canlandırma girişiminde bulunmuş, Anna Komnenos'un *Alexiad* adlı biyografik çalışmasında da görüldüğü üzere pagan efsaneler yeniden yaygınlaşmış ve klasiğe dönüş eğilimleri öne çıkmıştır. Soylulara hoşça vakit geçirten bu uğraş, 1204'teki Latin istilası sırasında aciliyet kazanmış, bazı Bizanslılar ilk kez kendilerinden Helen diye söz etmeye başlamışlardı. Helenler artık yalnızca hayranlık duyulan antik bir halk değil, onların muhtemel ataları olmuştu. Bu dönüş dönemin ideolojik açıdan olağanüstü biçimde istikrarsızlaştırılışını yansıtmaktadır; Bizanslılar her zaman kendilerine Romalı demişlerdi, ama gerçek İtalyanlar imparatorluk başkentini istila edince bu terim tartışmalı hale gelmişti (Kaldellis 2007: 338). Buna ek olarak Latin Hıristiyanlar farklı bir dil konuşuyorlardı ve Yunanca konuşmak önceden olmadığı kadar önem kazanmıştı.

Günümüz Yunan tarihçilerinden bazıları, modern Yunanistan'ın kuruluşunu, sözü edilen "Helene dönüş" çerçevesinde 1204'ün sonucu olarak değerlendirirler. Onlara göre olayların şokuyla Romalı idealinin evrenselliğinden uzaklaşılarak, din ve dille tanımlanan daha dar bir "Yunanlık" kimliğine dönülmüştür. Bu yorumu kabul etmek mümkün değildir. İlk olarak Yunanca, hiçbir anlamda bir ulusal birleştirici unsur olmamıştır; tersine Komnenoslar döneminde Konstantinopolis'te başlayan arkaikleşme eğilimiyle, zaten var olan iki dillilik daha da beter hale gelmiştir. İkinci olarak soylarının antik Helenlerden türediği düşüncesiyle oynaşmak yalnızca başkente ait bir olgudur. Eyaletlerde "Helenler" her zaman neydilerse o olmaya devam etmişlerdi, yani uzak geçmişte yaşayan efsanevi devler ırkı (Page 2008: 66). Bu olgunun sınırlı yapısı bizi şu sonuca götürür: Helenlik her zaman bir Bizanslının benimseyebileceği en zayıf kimlikti ve gerek simgesel, gerekse maddi açıdan Bizansın devlete ve kiliseye yaptığı yatırımla karşılaştırıldığında sönük kalıyordu.

Kaldellis, çalışmasının Konstantinopolis seçkinleri üzerine odaklandığını kabul eder. Bunu dikkate aldığımız zaman yazarın Bizans kimliğini değerlendirirken, Roma Devleti'ne ve imparatorluğuna duyulan bağlılığı neden bu kadar öne çıkarttığını anlayabiliriz. Eyaletlerdeyse durum öylesine farklıydı ki, bölgesel kimlik, imparatorluk tebaası olma duygusuyla yarışıyordu.

Kaynakların görece çokluğu bize Mora'da (Peloponnesos) Bizanslı, ama Konstantinopolis ortamından tamamen kopuk bir taşralı kimliği olduğunu gösterir. Bu bölgede Frankların Ortodoks nüfusa karşı (görece) hoşgörülü davranmaları, yeni ve belirgin bir bölgesel toplumun oluşmasına yardımcı olmuştur. Güney Yunanistan'a yerleşen Franklar, yerel soylulara arazi sahibi olma ve Bizansın miras yasalarını sürdürebilme gibi haklar tanımışlardır. Soylular bu ayrıcalıklara karşı orduya katılmak zorundaydılar, böylece bölgede karışık bir askeri güç oluşturulmuştu; büyük olasılıkla iki dilliydiler, bu ordu *To chronikon tou Moreos*'ta (Mora Vakayinamesi) "Moralı" (*Moreot*) adıyla anılıyordu. Epir despotluğu gibi düşmanların orduları da benzer biçimde ait oldukları bölgelerin adıyla tanımlanıyorlardı. *To chronikon tou Moreos* kuşkusuz, karışık etnik yapıya sahip olan bu topluma ışık tutuyordu. Eğer yazarı bir Rumsa Franklara yakınlık duyduğu belliydi; eğer bir Batılıysa o zaman da Yunancayı çok iyi öğrendiği ve sözcükleri yerel anlamlarıyla kullandığı açıktı. Bizanslılara "Yunan" (*Graeci*) diyen Konstantinopolis'teki Latinlerden farklı olarak yazar Ortodokslara kendilerinin kullandığı terimle, Romalılar diye hitap ediyordu.

Franklar Ortodoks kilisesini kendilerine bağlamakla birlikte, dini sınırlar her zamanki gibi geçirgenliğini korumuştu. Bazı Bizanslılar Latin ayinlerini kabul ederek, günün anlayışına göre Franklaşırlarken, papanın defalarca paylamasına bakılırsa, Ortodoks kilise ayinlerine katılan Franklar da vardı. Yunan askerlerin Frank ordularına katılmaları gibi, 14. yüzyılda bazı Frank şövalyeleri de Mistra'daki Bizans despotuna hizmet ettiler. Bu durum göz önüne alındığında, *To chronikon tou Moreos* ile aynı tarihlerde üretilen diğer Yunan kaynakların, Franklara karşı, aynı döneme ait Konstantinopolis metinlerinde görüldüğünden daha az etnik bir şovenizm sergilemesi çok da şaşırtıcı gelmemelidir.

Mora'daki Romalı kimliğinin içeriği konumuz açısından bizim için çok daha ilginçtir. Bütün yazılı kaynakların toplumun iki gruptan (Franklar ve Romalılardan) oluştuğunu belirtmesi, bu kimliğin sürdüğünü gösterir. *To chronikon tou Moreos*'ta Romalı olmak temel olarak Yunanca konuşmakla, Ortodoks inancıyla ve Roma (Bizans) hukukuyla ilişkilendirilmiştir. Ancak Romalıların üstünlük iddiaları, başkentte olduğundan daha fazla susturulmuş, Romalı kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan Bizans imparatoruna bağlılık kavramıysa tamamen yok olmuştur.

Bu son nokta aslında çok önemlidir ve Kaldellis'in Romalıların devletlerine ortak bir düşkünlük içinde olduklarına dair savının tam aksidir. Öte yandan Kaldellis'in reddettiği bakış açısının da –yani Bizans İmparatorluğu'nun çok etnili bir yapı, halkının da gevşek bir din birliği içinde olduğu– geç ortaçağ Mora'sının gerçeklerini yansıttığı söylenemez. Aidiyet duygusu imparatorluktan çok, belirgin biçimde yerel ya da bölgeseldir. Moralı olmayanlar Frank olsun, Bizanslı olsun eşit derecede hor görülmüştür (Shawcross 2013: 242). Hatta bir yazar, "Yunanlar ile Latinlerin eşit olarak paylaşabildikleri eşsiz bir Moralı kimliği"nden söz edecek kadar ileri gitmiştir (Shawcross 2009: 25). Konstantinopolis'teki klasikleştirme eğilimlerinin de Mora'da karşılığı yoktur. Başkentte Türklere "*Persai*" (Pers/Farisi/İranlı) denirken, Yunanistan'ın güneyinde Türklere her zaman "*Tourkoi*" denmiştir (Page 2008: 222).

Kaldellis'in Bizans kimliği konusundaki iddialarıyla Güney Yunanistan'da gelişen çok farklı toplumu uzlaştırabilecek tek çözüm yolu sanırım ancak bölgecilik olabilir. Yalnızca o bölgede de değil; Bizans İmparatorluğu resmen 1453'te sona ermesine karşın, Bizanslı tarihçiler giderek, Bizanslıların 1261'de Konstantinopolis'i ele geçirdikten sonra, çok sayıda düşmanla mücadele eden bir imparatorluktan söz etmenin yanlış olacağını öne sürmektedir. Kaldellis ve diğerlerinin iyi belgelendirdikleri imparatorluk hülyalarına rağmen, gerçek "her biri kendi çıkarlarının peşinde olan güç odaklarının çoğalması"ydı (Shawcross 2009: 255). Doğu Akdeniz Bölgesi 13. yüzyıldan 15. yüzyılın sonuna değin Latin dukalıklarından Türk beyliklerine ve Yunan despotlarına kadar küçük devletlerden oluşan bir dama tahtası gibiydi, Bizans İmparatorluğu da adına karşın sadece onlardan biri, ama özellikle şöhretli olanıydı.

Dolayısıyla geç Bizans kimliği içindeki din, kimlik ve devlet dengesini sorgulamak yeterli değildir. Farklı bölgesel bağlılıklar nedeniyle Bizans kimliğinin bölünmüş olması bundan daha önemliydi. Her bölgesel merkez kendi kimliğini geliştirmişti, bunların içinde özellikle Romalıların kendilerini en bağlı hissettikleri devletin –yani Bizans İmparatorluğu'nun– Konstantinopolis'i elinde tutmayı başarabilmesiyse hiç şaşırtıcı değildir. Bunu, Bizanslıların kendilerine özgü bölgesel kimlik yaftasının mükemmel bir dışavurumu olarak görebiliriz, tıpkı aynı dönemde Güney Yunanistan'daki soylu kimliğin temel bileşeninin, dinden bağımsız olarak, Mora'ya bağlılık olması gibi. Bu soyluların bir bölümü Romalıydı, ama onlar Konstantinopolis'te yaşayanlar gibi Romalı değillerdi. O halde Osmanlı yönetimine geçişi Rum Ortodoks dünyasının aşırı bölünmüşlüğü bağlamında değerlendirmelidir. Osmanlı egemenliği altına girenler sadece bir tek değil, çok sayıda Rum Ortodoks topluluğuydu.

Dolayısıyla Kaldellis, Osmanlı yönetiminde "Romalılığın" anlamının, çoklu etnili ve çok dilli bir Pan-Hıristiyan kimliğe dönüştüğünü savunsa da, bunun İstanbul'da olması hiç mümkün değildi. İstanbul'da Helenizme düşkünlüğün ve özellikle Yunancada ustalaşma merakının 1453'ten sonra da önemini koruduğu anlaşılmaktadır. 15. ve 16. yüzyıllarda başa geçen patriklerin hemen hepsi Yunanca konuşuyordu ve Yunanca eğitim almışlardı, çoğu da İstanbulluydu. Yunanca konuşmayan birkaçından biri olan Sırp Rafael'in (1475-76) işleri iyi gitmemişti; alkolizmle başının dertte olduğu biliniyordu ve kaynaklar etnik geçmişine değinmeden edemiyorlardı. Çift ünlüleri söyleyememesiyle alay ediliyordu. Sultana borcunu ödeme zamanı gelince başkentteki hiçbir ünlü Rum yardımına gelmemiş, o da böylece hapse atılmıştı.[10] Başka yerlerde Helenizme pek bir ilgi duyulduğu söylenemezdi –bu Osmanlılardan da önce böyleydi– ve Kapadokya'dakiler gibi bazı Rum Ortodoks cemaatler Yunanca konuşamıyorlardı bile.[11]

10 Daha başa geçmeden bile beğenilmediğine ilişkin işaretler vardı. Bu yıllarda patriklerin çoğu Kandiye (Herakleion) metropoliti tarafından yetkilendiriliyorlardı, ama Rafael'in durumunda bunu yapan Ankara metropolitiydi (Zachariadou 1996: 74).

11 Matschke'ye göre Osmanlı döneminde "Aynaroz Dağı hem Yunan, hem de Slav dünyalarının varlıklı sınıflarına açılmıştı (Matschke 2002: 110).

Aslında daha ilginç bir soru bir Hıristiyan kimliği karşısında bir Romalı kimliğinin kaderiyle ilgiliydi. 18. yüzyıldan itibaren Rum Ortodokslarının kendilerine –ve başkalarının da onlara– Romalı (Ρωμιοί) dedikleri belgelenmiştir. Yunanistan'daki Yunanlıların tersine, bugün Türk vatandaşı olan Yunanlar için hâlâ kullanılan Türkçe sözcük Rumdur. Dolayısıyla bazen bu terimin bütün Osmanlı dönemi için geçerli olduğu varsayılır; kaynaklarda, yazar ister 16. ister 19. yüzyıldan söz ediyor olsun, Rum Ortodoks cemaati için sık sık Rum Milleti deyiminin kullanıldığı görülür.

Bu terimin Bizans İmparatorluğu'nun sonundan 20. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına değin tutarlı biçimde kullanıldığına ilişkin net veriler yoktur. Osmanlıların Yunan Ortodokslar için Rum terimini ancak 17. yüzyılın sonlarında bir tarihte kullanmaya başladıkları bilinir. Bundan önce resmi belgelerde patrik için "İstanbul ve çevresindeki kâfirlerin patriği" tanımlaması kullanılmıştır (Konortas 1998: 301).

Osmanlı terminolojisindeki bu değişim, Yunan Ortodokslar için "Hıristiyan" terimi yerine kullanılan "Rum (Romalı)" teriminin bütünüyle yok olmasa da, 1453'ten sonraki bir tarihten itibaren daha az kullanıldığını düşündürür. Bu durum kendilerine "Romalı" diyen soylu sınıfların –Moralı soylular gibi– giderek yok olmasıyla açıklanabilir. Bu ilinti, 17. yüzyılın sonlarında, "Fenerliler" olarak bilinen yeni bir Rum Ortodoks soylu sınıfının yükselişinden sonra Rum sanının geri dönmesiyle daha da güçlenir.

Son olarak da, Rum Ortodoks ile "Romalı" terimi arasındaki uyuşmazlığa işaret eden bir başka gerçek de, 13. yüzyılın başlarında "Rum" teriminin tamamen farklı bir bağlamda "diyar-ı Rum'da yaşayan Müslümanlar için de kullanılmaya başlanmış olmasıdır. Bürokratik belgelerde resmi bir kategori olarak hiç yer almamış olsa da bu adlandırma, Anadolu ve Balkanlar'da Osmanlı yönetimi altındaki kent ve kasabalarda yaşayan kültürlü Müslüman nüfusun oluşturduğu yeni kentli sınıfı tanımlayabilme gereksiniminden ötürü ortaya çıkmıştır. En yaygın ikinci terim İranlı anlamına gelen, ama etnik anlam taşımayan "Acem/Farisi" idi (Kafadar 2007: 15; 2017: 107). Daha çok kültürel bir söylem olduğu için, örneğin biyografik sözlüklerde Acem ya da Arap topraklarının şairleri için olduğu gibi "Rum

şairleri"nden söz edilir.[12] Rum, Osmanlı edebiyatçılarının artan kültürel özgüvenlerinin bir kanıtıydı. 1589'da İstanbul'da bulunan Fas elçisi terimin anlamının nasıl değiştiğini şöyle dile getiriyordu:

> O şehir Rumların (Fransız çevirmen "grecs-Yunanlılar" diye aktarmış) başkenti, pay-i taht ve sezarların şehriydi. Orada yaşayan Müslümanlar kendilerine şimdi "Rum" diyorlar (gene "grecs" diye aktarmış çevirmen) ve o kökeni kendilerininkine yeğliyorlar. Onlar hat sanatına da hatt-ı Rumî derler ("*l'écriture grecque*" diye çevrilmiş.) (Kafadar 2007: 16; 2017: 110).

Ardından 17. yüzyılın sonlarına doğru bu adlandırma Müslüman toplumsal ve kültürel ortamı için kullanılmamaya ve başlangıçta olduğu gibi bununla yeniden Rum Ortodokslar kastedilmeye başlanmıştır (Kafadar 2007; 2017). İki değişimin rastlantısal olması mümkün değildir, ama bu konu henüz araştırılmamıştır.

Bu değerlendirme çerçevesinde Helenizm, Hıristiyanlık ve 'Romalılık'tan oluşan Bizans karışımı ve bunun Osmanlı dönemindeki kaderi hakkında aşağıdaki sonuca varabiliriz. Değişim Kaldellis'in önerdiğinden hem daha büyük, hem de daha küçüktü. 1453'ten sonra Rum Ortodokslar kendilerini temel olarak Romalı değil, Hıristiyan olarak tanımlamaya başlamışlardı, bu da bir olasılıkla Ortodoks Hıristiyan soylu kesiminin yok olmasına bağlıydı. 17. yüzyılın sonlarına doğru "Rum" sanı geri gelmeye başlamıştı, ama 18. ve 19. yüzyıllara ait bu gerçekliğin daha erken bir dönemde de geçerli olduğu varsayılmamalıdır. "Rum" sürekli bir kimlik olmayıp önce parçalanan ve sonra yeniden inşa edilen bir kimlikti. Yani terimin kendisi yalnızca Osmanlı İmparatorluğu içindeki Rum Ortodoks cemaatinin tanımı değil, onun tarihinin bir parçasıydı.

Eğer Bizans İmparatorluğu'nun sona ermesi "Romalı" teriminin, Yunanca konuşan Hıristiyanlar için geçici olarak gözden düştüğü anlamına

12 Cemal Kafadar'ın "Rum" tanımının, Bizans İmparatorluğu'nda, Romalı olabilmenin en önemli yanları sayılan Yunanca konuşmak ve kültürlü bir yaşam sürmek anlamındaki 'Romalılık' kültürel tanımıyla bu kadar örtüşmesi ilginçtir. Kafadar'a göre, "Rumî, yeni anlamıyla, büyük ölçüde yeni bir toplumsal ve kültürel takımyıldızını, yani çeşitli arka planlardan gelen, fakat sanatta olduğu kadar gündelik hayatta da belli bir ifade üslubunu yeğlemeye yatkın kimseleri belirtmek için kullanılıyordu" (Kafadar 2007: 11; 2017: 107).

geliyorsa –ki bu da Osmanlı yönetiminin neden olduğu önemli bir değişiklikti– "Romalılık" teriminin bir başka açıdan anlamı (en azından Rum sözcüğüyle Hıristiyanlar kastedildiğinde) dikkat çekici bir süreklilik göstermişti. Kaldellis'in Osmanlı yönetimi altında "Rum" teriminin çoklu etnik yapıya sahip ve farklı dil gruplarını içeren cemaatleri ifade edecek biçimde yeniden tanımlandığı görüşüneyse katıldığımı söyleyemem. Tersine sözcüğün geri gelişi, İstanbul'da Yunanca konuşan ve güçlü bir Helenleştirme eğilimi içinde olan yeni bir soylu sınıfın ortaya çıkışıyla sıkı sıkıya bağlıydı. 1700'lerde, tıpkı 1400'lerde ya da 1300'lerde olduğu gibi, "Rum" terimi bünyesinde, hem dil, hem de uygarlık bağlamında Helenlikle ilgili –bir bütün olarak Hıristiyan Ortodoks dünyayla eşanlamlı olmayan bir şeyler barındırıyordu.

Aynı zamanda, Rum Ortodokslarla birlikte Osmanlı dönemine kadar gelen bu Romalı ve Hıristiyan kimlikleri karışımı konusundaki tartışmaların da –bence çok daha önemli olan– geç Bizans dönemini, yani güçlü bölgesel kimliklerin ve bağlılıkların arttığı dönemi gölgede bırakmasına izin verilmemesi gerek. 1461'de krallıklarının çökmesinden sonra İstanbul'a akın eden Trabzonluların, önceden sözünü ettiğimiz davranışlarını yorumlarken kanımca bunu aklımızdan çıkartmamalıyız; onlar patrikliği ellerinde tutmak istiyorlardı ve kastettikleri Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunanca konuşanlarından çok, Trabzon cemaatiydi.

Kurum hem maddi, hem de simgesel olarak gücünü koruyordu. Fatih Sultan Mehmed'in bir patrik atama kararı, imparatorluğun her tarafındaki Rum seçkinlerin bunun denetimini ele geçirmek için birbirleriyle yarışa girmesiyle birleşince, patrikliğin ve İstanbul'un, imparatorluğun ücra köşelerine yayılmış Hıristiyan cemaatler üzerindeki gücünün, 18. yüzyılda zirveye ulaşacak olan istikrarlı yükselişinin tohumları ekilmiş oldu. Fatih'in bu gücü Gennadios'a doğrudan 1454 kışında vermediğini yeniden anımsamak gerekir, ama bu karar uzun bir tarihsel süreci başlatmıştı. Socrates Petmezas'ın sözleriyle:

> Rum patriğinin yetkilerinin ve "ayrıcalıklarının" resmiyet kazanması ve sultan tarafından tanınmasının yanı sıra, patriğin takipçileri ve denkleri (diğer patriklerle Doğulu bağımsız başpiskoposlar) üzerin-

> deki gücünün pekişmesi ve yaygınlaşması, üç yüz yıllık sabırlı bir çabanın sonucuydu (Petmezas 1996a: 490).[13]

Patrikliğin tarihsel gidişatı yalnızca sultanın egemenliği altında yaşayan Hıristiyanların tarihine değil, aynı zamanda Helenizm tarihine de derinden bağlıydı. Yukarıda da gördüğümüz gibi İstanbul'da kilise içinde ve çevresindeki seçkinler Helenizmle ilgili önyargılarını hiçbir zaman bir yana bırakmamışlardı. Bu duygular 16. ve 17. yüzyıllarda bir miktar azalmış olsa da, 18. yüzyılda "Fenerliler"in ortaya çıkışıyla birlikte yeniden coşkulu biçimde geri gelmişti. Dolayısıyla sayfalarda ilerledikçe, patrikliğin ve İstanbullu seçkinlerin Helenleştirme eğilimlerini hep aklımızda bulundurmamız gerekir. Bu gücün, yüzyıllar boyu süren Osmanlı yönetimi altında yapılandırılması, Helen yani Yunan dünyasının sınırlarının ister istemez belirsiz olduğu anlamına gelir. Böyle olmasının nedeni Ortodoks Hıristiyan olan birinin aynı zamanda Helenleştirme projesine açık olma olasılığıdır. Şimdilerde 21. yüzyılın başlarından baktığımız zaman, Helenleştirme projesinin nerelerde başarılı, nerelerde başarısız olduğunu görebiliyoruz; bu doğrultuda Batı Anadolu'yu Yunan tarihine dahil edip Bulgar topraklarını dışarda bırakan bir eğilim vardır. Ancak bu anakronistik bir yaklaşım olur ve kaçınılması gerekir. Amacımız bu kitapta Helenizmi bir gerçekten çok, bir proje olarak ele almak ve nerede başarılı, nerde başarısız olduğunu ortaya koyabilmektir. Ayrıca bunun İstanbul'daki patrikhaneden kaynaklanan çok sayıdaki projelerden biri olduğunu da unutmamamız gerekir.

Sonuç

Osmanlı tarihyazımında 1453 en dramatik kırılma noktalarından biridir. Kentin ele geçirilmesiyle II. Mehmed artık gerçek bir dünya imparatorluğunu yönetmeye başlamış ve buna uygun değişiklikler yapmıştı (İnalcık 1989: 29). Öncelikle, önceki sultanlardan farklı olarak kendisine imparatorluğa uygun bir imaj yaratma işine girişmişti. Bu çerçevede Osmanlı

13 *"La formation d'un corps formel de prérogatives et de "privilèges" du patriarche grec-orthodoxe, reconnu par la Sublime Porte, ainsi que la consolidation et l'élargissement de son pouvoir sur ses suffragants ou ses pairs (les autres patriarches et archevêques autocéphales de l'Orient) ont été l'oeuvre patiente de trois siècles."* (Petmezas 1996a: 490)..

törenlerine dahil ettiği evrensel egemenlik simgesi olan elma motifi, yıllar içinde giderek artan debdebe ve gösterişin bir parçası olmuştu. Adına yaptırdığı cami kentin siluetini değiştirirken, yeni inşa edilen Topkapı Sarayı da hükümdarın toplumdan uzak yaşamasını sağlamak üzere tasarlanmıştı. Fatih, saray teşrifatını düzene sokmak üzere 1477-81 arasında adıyla anılan bir kanunname çıkartmıştı. Necipoğlu sultanın kanunnamede belirttiği "yeni merkezi yönetim vizyonu"ndan söz eder ve koyduğu yasaların sonraki iki yüzyılda nasıl yürürlükte kaldığını anlatır (Necipoğlu 1991: 16; 2007: 40). Saray dışında II. Mehmed kazandığı zaferle Osmanlı toplumundaki olası bağımsız güç odakları karşısındaki kararlılığını ortaya koymuş, 1385'ten beri sultana vezirler sağlayan bir aileden gelen Sadrazam Çandarlı Halil Paşa'yı idam ettirmişti. Bu tarihten sonra vezirler daha uysal olacakları düşünülen Hıristiyan devşirmelerden seçilmeye başlamıştı.

Sultanın Hıristiyan tebaasının gözünden bakıldığında kentin dramatik düşüşünün belli konulardaki sürekliliği engellemesine izin verilemezdi. İstanbul geniş bir Rum kesimini barındırmaya devam ediyordu ve Bizanslı seçkinlerin çoğu –Hıristiyan ya da dönme olsun– hâlâ kentte nüfuzlarını sürdürmeye devam ediyordu. Bunların çoğu değilse bile büyük bölümü Fatih Sultan Mehmed'in Hıristiyan tebaası ile uzlaşmaya istekli olmasından, hatta belki buna can atmasından kaynaklanıyordu. Osmanlı tarihçileri arasında bunun nedenleri fazlasıyla tartışılmıştır; benim burada yapmak istediğim şey ise Rumların öneminin İstanbul'daki, hatta imparatorluğun bütünündeki Rum Ortodokslar için ne anlama geldiğini özetleyebilmektir.

Rumların önemi aslında ister istemez geçici bir olguydu. Dönmelerin soyundan gelen sonraki kuşaklar sıkı sıkıya İslam toplumuna bağlıydılar, Bizans soylularının yavaş yavaş nesli tükenmişti. Ardından 16. yüzyılın başlarında meydana gelen iki önemli olay –İran'da Safevilerle savaş ve Osmanlıların Mısır ile Suriye'yi ele geçirmesi– sonucu imparatorluk İslam rotasına daha fazla girdi. Bundan sonraki iki bölümde bu yeni koşulların ışığında imparatorluk dahilindeki Hıristiyanların, özellikle de Rumların durumları ele alınacaktır.

1453 öncesi ve sonrası İstanbul'undaki bazı süreklilikler bizi yine alternatif kronolojiler sorusuna götürüyor; bu soruyu Teselya'yı anlatırken

ortaya atmıştım. Osmanlı sultanlarının Yunan dünyasını fethetmeleri konusundaki bu iki bölümü, dönemleştirme meselesini daha açık seçik tartışarak sonlandıralım, ama imparatorluk ve sultanın Hıristiyan tebaası konusundaki temel anlatıyı dile getirme hedefini de aklımızdan çıkarmayalım.

Ne yazık ki bu ikisi, kesişme olasılığı pek az olan, birbirine paralel iki ayrı yol izleme eğiliminde olmuştur. Konstantinopolis/İstanbul ile ilgili anlattığım öykünün, en başta 1453'ün önemi olmak üzere Osmanlı tarihinde daha geniş kapsamlı konular için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Bazı Osmanlı tarihçileri, Fatih Sultan Mehmed'in hükümdarlık döneminin Osmanlı geleneklerinin çoğundan kökten bir kopuş olduğuna inanırlar. Tabii ki bu birçok açıdan doğrudur. Ancak Fatih, Hıristiyan tebaasının gözünden bakıldığında çok daha az radikal görünüyordu. Bazı alanlarda –örneğin saray yaşamı– Fatih Sultan Mehmed büyük yenilikler getirmek istiyordu, ama başka alanlarda –Ortodoks kilisesi gibi– geçmişten gelen plansız, doğaçlama politikaları yeğlemişti. Fatih benzer bir yaklaşımla Müslüman toplumun kimi kesimlerine acımasızca davranırken, Rum seçkinlere karşı fazlasıyla hoşgörülüydü. Burada yalnızca, hatta temel olarak sadrazamlarını seçerken herkesin bildiği gibi gözlerini devşirmelere çevirdiğinden söz etmediğimi, daha çok eski Bizanslı seçkinlerin yanı sıra, kendisine önce Edirne'de, sonra da İstanbul'da yardım eden kişileri –yani Zachariadou'nun kasıtlı bir paradoks oluşturarak "güçlü kaybedenler" dediklerini de dikkate aldığını vurgulamak isterim.[14]

14 Zachariadou burada "güçlü boyun eğdirilmişler" (οι ισχυροί υπόδουλοι) demiştir, ancak yazarın kastettiği karşıtlığı vurgulayabilmek için daha serbest bir çeviri yapmayı yeğledim.

Üçüncü Bölüm

BİR İSLAM İMPARATORLUĞUNDA HIRİSTİYANLAR

Kanuni Sultan Süleyman'ın, Kasım 1520'de tahta çıkmasından hemen sonra –büyük olasılıkla 1521 kışında– ulema, başkentte yaşayan Hıristiyanların mallarına el koyması için sultana baskı yapmaya başlamıştı. Bu olay 16. yüzyıla ait bir kilise kaydında etraflıca anlatılmaktaydı. Ulemanın çıkarttığı bir fetvada II. Mehmed kenti zor kullanarak aldığı için kentteki bütün kiliselere el konulması ve yok edilmesi gerektiği belirtiliyordu. Kilise kaydı, patriğin bunun üzerine sadrazamı ziyaret ettiği ve ikisinin kentin Hıristiyan mirasını kurtarmak için bir plan yaptığı şeklinde devam eder. Sadrazam ile patrik, yanlarına tanık olarak aldıkları iki yaşlı yeniçeriyle birlikte sultanın huzuruna çıktıklarında, yeniçeriler kentin son anda teslim olduğunu, dolayısıyla da kiliselerin kurtarılması gerektiğini söylemişlerdi.

Bu öykü büyük olasılıkla uydurmaydı. Gene de el koyma girişiminde bulunduğu açıktır. Osmanlı kaynakları da bundan bahseder, haber Doğu Akdeniz'den doğruca Venedik'e ulaşmış ve kronik Marino Sanuto bunu kayda geçirmişti. Sanuto'nun, Korfu'daki Venedikli bir görevliden aldığı 14 Nisan 1521 tarihli mektupta İstanbul'dan bir keşiş geldiği belirtiliyordu. Keşiş, "Türk Padişahı"nın çıkardığı bir fermanla hiçbir Hıristiyanın "Türk kıyafetleri" giymesine izin verilmeyeceğini ve bütün Hıristiyan kiliselerinin yıkılacağını duyurduğunu söylüyordu. Sultanın kentteki bütün Hıristiyanları Müslüman yapmaya, kabul etmeyenleri de öldürmeye niyetli olduğuna ilişkin başka raporlar da vardı (Patrinelis 1966: 567-72).

Bu olaylar Osmanlıların Ortadoğu'yu ele geçirdikten ve Sünni Osmanlıların Şii Safevileri yenilgiye uğrattıkları Çaldıran Savaşından birkaç yıl sonra meydana gelmişti. Olayların ikisinin de Osmanlı İmparatorluğu'nu eski eklektik yapısından uzaklaştırarak, İslama daha yakınlaştırdığına inanılıyordu. Acaba bu ikisi arasında bir bağ olduğu sonucunu mu çıkarmalıyız? Yani giderek İslama daha fazla vurgu yapıl-

ması, imparatorluk dahilindeki Hıristiyan nüfus için daha büyük zorluklar ve kısıtlamalar anlamına mı geliyordu?

Bundan önceki iki bölümde 1453'ün omuzlarına yüklenen bütün tarihsel önemi taşıyamayacak durumda olduğunu belirtmiştik. Balkanlar'da çoktan bazı yeni düzenlemelere gidilmiş, kentin düşüşü bunları aksatmamıştı. Sultanlarla kilise arasındaki ilişkiler 1453'ten önce olduğu gibi, sonrasında da sürmekteydi. Bu bölümde 16. yüzyılın başlarının acaba 1453'ten daha önemli bir kırılma noktası mı olduğu sorusunu irdeleyeceğiz. Bunu yaparken, Rum tarihini, Osmanlı tarihçilerinin geliştirdiği İslamlaştırma (ya da bunun yerine Sünnileştirme) ve toplumsal disiplin üzerine daha fazla eğilen bir devleti vurgulayan iki temalı bir tarihyazımından yararlanacağız. Her ne kadar bazı olaylar –yukarıda belirtilen kiliselere el konması gibi– yeterince işlenmiş olsa bile, konu imparatorluğun Rum nüfusu olunca bunu dengeleyecek bir karşı anlatı yoktur. Kanımca bu, Rum tarihçilerinin, ulusun toparlanması ya da yeniden doğuşuyla özdeşleştirdikleri 17. ve 18. yüzyıllara yoğunlaşmalarının bir yansımasıydı. Bu, daha önceki yüzyıllar üzerine yazılmış önemli çalışmalar olmadığı anlamına gelmez, tabii ki vardı, ama ortaya henüz daha geniş çerçeveli bir anlatı çıkmamıştır.

Aynı dönemde 16. yüzyılın daha ideolojik ortamına ilgi duyan Osmanlı araştırmacıları, temelde bunun imparatorluğun Müslüman nüfusu için ne tür sonuçlar doğurduğu üzerine odaklanmışlardı. Bu, imparatorluğun eskiden beri gayrimüslim nüfusu, genellikle üstü örtük biçimde marjinalleştirme eğilimi içinde olduğu varsayımıyla da uyumludur.

Rumları Osmanlı anlatısına dahil ederek, iki şeyi hedefliyorum. Bunlardan biri, bu çalışmaya hayat verdiğini düşündüğüm bir yaklaşımı, yani Rumların Osmanlı toplumunun dışında değil, onun bir parçası oldukları inancımı sürdürmek; ikinci olarak da İslamlaştırma ve toplumsal disiplin üzerindeki tartışmaların, imparatorluğun en önemli Hıristiyan cemaatinin gözünden ele alınmasının, birbiriyle aynı olan bu savlara yeni bir bakış açısı kazandıracağıdır.

Ama her şeyden önce Osmanlı tarihçilerinin 16. yüzyılda meydana gelen bu yeni gelişmelerden söz ederken ne kastettiklerini anlamamız gerek.

İmparatorluğun doğusunda Şah İsmail'in kurduğu güçlü Şii devleti Osmanlı sultanları için ciddi bir tehdit oluşturuyordu. Söz konusu olan yalnızca rakip bir İslam devletinin hükümdarı değil, aynı zamanda Osmanlı topraklarından güçlü destek alabileceğini kanıtlayan biriydi. Şah İsmail, Doğu Anadolu'daki Türkmen aşiretleri arasında çok seviliyordu. I. Selim'in Şii rakibini 1514'te Çaldıran Savaşında yenmesi kapıya dayanmış askeri tehlikeyi ortadan kaldırmıştı, ama dinsel ve ideolojik meydan okuma devam ediyordu ve bunun imparatorluk yönetiminde uzun yıllar sürecek sonuçları olacaktı. Safeviler Osmanlı topraklarında meşru bir imam olmadığı gerekçesiyle cuma namazlarını kaldırdıkları için eleştiriliyordu, oysa Süleyman'ın hükümdarlık döneminde imparatorluğun her tarafında cemaatle kılınan namazlar zorunlu kılınmıştı. Gülru Necipoğlu, başkentteki cami sayısının çoğalmasından sonra cuma namazlarının daha büyük önem kazandığını belirtiyordu. 15. yüzyıl belgeleri İstanbul'daki mahallelerin neredeyse yarısının adlarının dini çağrışımları olmadığını ortaya koyarken, 1546'ya gelindiğinde çok sayıda mahalle oraya cami yaptıran kişinin adıyla anılmaya başlamıştı. Zanaatkârların atölyelerinin bulunduğu yerlerdeki camilerse, cemaatle kılınan namazların esnaf loncalarının yaşamında kazandığı önemi yansıtmaktadır. O döneme ait bir fetvada, bir dilekçe sahibinin namaz kılmayı reddeden bir lonca üyesinin loncadan çıkarılmasının mümkün olup olmadığını sorduğu zaman aldığı yanıtın evet olduğu yazılıydı (Necipoğlu 2005: 48).

Cemaatle birlikte namaz kılma üzerine bu yeni ısrar yalnızca İstanbul için söz konusu değildi. 1530'ların sonlarında bir ferman çıkartılarak imparatorluğun her köşesine gönderilmiş ve camisi olmayan köylere cami yapılması emredilmişti. İstanbul'daki yetkililer bunun peşini bırakmamış; 1546'da Trakya'daki Vize kadısından, cemaati namaz kılmadığı için boş kalan ve harabeye dönen camilerin bulunduğu köyleri tespit etmesi istenmişti. Kadı bu cemaatleri uyaracak onları namaz kılmaya zorlayacak, kılmayı reddedenleri de cezalandıracaktı. Dahası, harabeye dönmüş camilerin vakıf yöneticilerine camileri onarmalarını emredecek ve doğru dürüst Kuran okuyamayan yetersiz imamların yerine, okuyabilen yeni imamlar atayacak ve bunların

adlarını sultana bildirecekti (Necipoğlu 2005: 49). Necipoğlu 16. yüzyıl içinde, Sultan Süleyman'ın devlet güdümlü koyu dindarlık politikası çerçevesinde cami külliyelerinin mimarisinin nasıl değiştiğini gösterir. Tabhanede (misafirhane) yapılan sema ve ilahi seslerinin namaz kılanlara ulaşmaması için bunlar, cami alanlarının dışına çıkarılmıştır (Necipoğlu 2005: 102).

Koyu dindarlığı pekiştirmek amacıyla başvurulan diğer önlemler daha sertti. Orta ve Doğu Anadolu'da Kızılbaşlara yapılan eziyetler, 1555'te imzalanan ve Safeviler ile Osmanlılar arasındaki husumeti, en azından bir süreliğine sona erdiren Amasya Anlaşmasına karşın, bütün 16. yüzyıl boyunca devam etmişti. Gerçek ya da şüpheli kâfirlerin idam ya da bazen Macaristan kadar uzaklara sürgün edilmeleri alışıldık olaylardı (Imber 1979: 254). Bütün imparatorluk içinde dinsel sapmalara karşı hoşgörü azalmış; ahlak kurallarına karşı davranan tarikatların büyük bölümü 16. yüzyılın ortalarında baskı altına alınmış; geriye kalanlar da, yetkililerin Şiilikle bağdaştırdıkları davranışlar olabileceği düşüncesiyle dikkatle izlemeye alınmıştı (Karamustafa 1994: 83-4).

1516 ve 1517'de sırasıyla Suriye ve Mısır fethedildikten sonra, Müslümanlar Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez nüfusun çoğunluğunu oluşturmuşlardı. İslam dindarlığının giderek daha fazla öne çıkmasının bir nedeninin de bu olduğu belirtilmektedir, ama bu alanla ilgili araştırmaların azlığından ötürü, yeterli veriye sahip olduğumuz söylenemez. I. Selim'in Mekke ve Medine'nin hâkimi olmasıyla birlikte büyük saygınlık kazandığı aşikâr; bundan kısa bir süre sonra kaleme alınan bir metinde kendisinden "Sahipkıran" (güçlü ve üstün hükümdar) ve "Allah'ın Gölgesi" gibi "binyılcı" terimlerle söz ediliyordu (Subrahmanyam 2003: 137). Ancak bu kadar kalabalık bir Arap nüfusun imparatorluğa katılmasının genel olarak toplumsal bağlamda ne anlama geldiğiyle ilgili pek az ipucu vardır. Heath Lowry, 1520'den sonra yapılan kadastro ölçümlerinde kullanılan terimlerin çarpıcı biçimde değiştiğine dikkat çeker; Önceki kayıtlarda kullanılan Türkçe-Farsça terimlerin yerini Arapçaları almıştı (Lowry 1995: 193). Öte yandan 15. yüzyıl başlarında kilise görevlilerine verilen beratlarda İsa Peygamber'in doğum yeri Nasıra'dan hareketle onun dininden kimse anlamındaki Nasrani terimi kullanılırken, yüzyılın sonlarına doğru Ortadoğu'nun fethedilmesinden

önceki yıllarda "kefere" (kâfir) sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır (Konortas 1998: 301). Ayrıca 16. yüzyılda Bosna'nın daha fazla İslamlaştırılabilmesi için Anadolu'dan ve Arap topraklarından ulemanın Bosna'ya yollandığı da bilinir (Zhelyazkova 1994: 201). Bunun ötesinde bir şey söylemek zordur, konunun araştırılması gerekir.[1]

Sultan Süleyman'ın, Doğuda palazlanmaya başlayan rakibinden gözlerini ayırmaması gerekiyordu, ama, Batı da, kendisinden bir yıl önce tahta çıkan V. Karl da bir o kadar endişe kaynağıydı. Aynı anda birkaç büyük devletin yükselişe geçmesi, İstanbul'un fethi, Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmesi, Yeni Dünya'nın keşfi, son olarak da İslamın yaklaşan 10. yüzyılı gibi çağın çok önemli olaylarının bir araya gelmesi, bütün Avrasya'da bir mesihçilik ateşini tutuşturmuştu. Yakın bir zamanda dünyada, tek bir evrensel hükümdar, dolayısıyla da tek bir din olacağına hem Hıristiyanlar, hem de Müslümanlar inanıyordu. Sultan Süleyman sahip olduğu geniş topraklar ve Macaristan'da kazandığı zaferle ciddi bir evrensel hükümdar adayıydı ve hükümdarlığının ilk 30 yılında mesihçi beklentiler onun etrafında dönüp duruyordu. Sultan Selim gibi Süleyman da bir "müceddid" (dini yenileyen) "sahipkıran" olarak tanımlanıyordu; vakanüvisçiler sultanı peygamberin ve Hazreti Hızır'ın yönlendirdiğini ve Macaristan'ı yendiği Mohaç Savaşında peygamber ile bütün ermişlerin göründüğünü söylüyorlardı (Fleischer 1990: 169; Krstić 2011; Subrahmanyam 2003).

Sonunda Sultan Süleyman, mesih olarak değil, Kanuni olarak tarihe geçti, bu da hükümdarlığının geç döneminden kalan bir şeydi ve dini terimlerle tanımlanıyordu. 16. yüzyılın ünlü şeyhülislamlarından Ebussuud Efendi 1530'ların sonlarından itibaren hukuk ile şeriatı birbiriyle uyumlu hale getirebilmek için çalışmaktaydı. Ebussuud Efendi'nin en büyük reformları arazi kullanım haklarıyla ilgiliydi; yaptığı düzenlemeler büyük ölçüde değiştirilmeden 1858 toprak reformuna kadar yürürlükte kalmıştı (Peirce 2003: 108). İmparatorluğa ait miri arazi devlete, yani sultana aitti. Ebussuud Efendi bunu İslam hukukunda da meşru kılacak düzenlemeleri yapmış; bu toprakların nihai sahiplerinin bütün Müslüman

1 Pfeiffer (2014), hem Arap, hem de Osmanlı kaynaklar üzerinde yaptığı kapsamlı, ezber bozan araştırmasında, Osmanlıların Arap topraklarını fethetmelerinin hem Arap topraklarında, hem de Osmanlı başkentinde yarattığı kültürel etkileri ele almıştır. Ayrıca bkz. Casale (2010).

toplumu olduğunu söyleyerek, sultanın bütün varlıklarının Müslüman toplumun yararına olduğu tanımını getirmişti. Ebussuud Efendi, sultanın arazi vergilerini artırabilmesi için de gene İslam hukuku aracılığıyla bir yol bulmuştu. Sonuç olarak sultanın gücü daha da artmıştı, sinik bir gözlemci bütün bunların yapılmasının asıl ve tek amacının zaten bu olduğunu söyleyebilir. Bütün reformların şeriata dayanarak yapıldığı ileri sürüldüğünden bu sayede şeriatın itibarının arttığı da bir gerçekti. Devlet gene İslamı içine almıştı. Colin Imber'in sözleriyle, "Dini çıkarlar ile hanedanın çıkarları tek ve aynı şey olmuştu" (Imber 1990: 183).

Ebussuud Efendi'nin gayretleri yalnızca arazi kullanım haklarının incelikli hesaplarıyla sınırlı değildi. Önceden belirtildiği gibi koyu dindarlık temel odak noktası olmakla birlikte, toplumu hukuk kapsamına alabilmek gibi daha genel bir çabanın da başını çekiyordu. 16. yüzyılın başlarında şeyhülislam, her gün kendisine sorulan sorularla ilgili fetvalarını bir sepette toplama alışkanlığı edinmişti. 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Şeyhülislam Ebussuud Efendi günde binden fazla fetva çıkartmakla övünüyordu, tabii çok sayıda yardımcısı vardı. Bir yandan da yeni hukukçular yetiştirebilmek için çok sayıda medrese yaptırılıyordu. Leslie Peirce, 16. yüzyıl ortalarında Antep'te insanların anlaşmazlıklarını mahkemeye getirmesi konusunda kararlı bir çaba olduğunu belirtir. 1544'te çıkartılan bir fermanda kadının bilgisi olmadan yapılan hiçbir evliliğin geçerli sayılmayacağının duyurulması, devlet gücünü genişletmek için yapılan tipik bir girişimdi (Peirce 2003: 138-9).

Seçkin Siyasetçiler

16. yüzyıldaki bütün bu gelişmeleri –dini uygulamaların denetlenmesi, binyılcı çağın dini polemikleri, kendini mehdileştiren bir sultan ve hukuk ile şeriatın uyumlu kılınması– birlikte değerlendirirsek, bu yüzyılın Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyanların yaşaması için pek de elverişli bir ortam olmadığı düşünülebilir. Heath Lowry tam da bu savı öne sürmektedir. Sultanın Hıristiyan tebaası için (özellikle Arap dünyasının fethedilmesine odaklanmış olsa da) daha dindar bir İslam yönetimi altında yaşamanın ne anlama geldiği sorusunu soran ender bilim insanlarından biri olduğu için Lowry'den ayrıntılı bir alıntı yapmakta yarar görüyorum. Lowry'e göre,

Arap dünyasının Osmanlı Devleti'ne dahil olmasıyla beraber o ana kadar nüfusu ağırlıkla Hıristiyanlardan oluşan devlet, Müslümanların sayıca fazla olduğu bir hâle gelmiştir (binlerce Arap bürokrat Osmanlı başşehrine intikal edip sekiz asır boyunca gayrimüslimleri yönettikleri sistemi getirmişlerdir); ve diğer taraftan, Osmanlı hükümdarları kendilerini gelişimini Hıristiyan Balkanlar'da yaşamış bir devletin başı olarak değil, uzun süreli Müslüman hanedanların sonuncusu olarak görmeye başlamışlardır. Bu değişimle birlikte Hıristiyan nüfusun onları kabul etmesinde önemli rol oynayan istimâlet siyaseti [hoşgörü siyaseti] ve beraberindeki özel haklar ile imtiyazlar sona ermiştir (Lowry 2002: 2; 2013: xii).

Lowry'nin genel değerlendirmesini 16. yüzyıl Rum seçkinleri ve kurumları bağlamında ele alırsak,[2] daha karmaşık bir genel durumla karşılaşırız; genel bir imparatorluk yönelimi ile özel deneyimler arasında bazı farklılıklar olduğunu hissederiz.

İlk olarak bir önceki bölümde anlattığım Rum seçkinler epey uzun dayanmış, hatta 16. yüzyıl boyunca varlıklarını korumuşlardı.[3] Dönemin kaynaklarında toplu halde "arkhonlar" ya da ileri gelenler olarak anılmaları ne kadar önemsendiklerini gösterir (Zachariadou 1996: 67). Bu grup başarılı meslek yaşamıyla hatırlanan Mikhail Kantakuzenos (Şeytanoğlu) örneğinde olduğu gibi, 1570'lere kadar Osmanlı maliyesinin önde gelen isimlerindendi. Bizans imparatorları soyundan olan Kantakouzenos, bir zamanlar en yüksek mevkideki Osmanlı gümrük görevlisi, vergi mültezimi, tuz ve balık ticareti üstadıydı, birçok sultan tarafından koruma altına alınmasının yanı sıra, Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın da dostuydu. Şeytanoğlu sultanın donanmasına katılacak kadırgaların bedelini düzenli olarak kendi cebinden ödüyordu (Mauroeidi 1992: 136). Rum seçkinleri arasında 16. yüzyılın ikinci yarısında en "meşhur" olanı (ya da adı kötüye çıkanı) oydu, ama Osmanlı arşivlerinde yapılan araştırmalar o dönemde başkalarının da bulunduğunu

2 Doğrudan bizim araştırmamızla ilgili olmasa da Pfeiffer (2014), kesin olarak bir Arap bilgin akını olmadığını söyler.

3 Matschke "muazzam değişikliklerin olduğu bir dönemde çok özel bir tarihsel süreklilik yaratmışlardır" der (Matschke 2002: 106).

ortaya çıkartmıştır (Zachariadou 1996: 63). 1581 gibi geç bir tarihte bir kilise görevlisi Martin Crusius'a gönderdiği mektupta Rumlar hakkında "sultana ait vergileri toplamak üzere mültezimlik satın alıyor ve tahsildarlar gibi çeşitli yıllık vergileri topluyorlar, bazıları zenginleşirken, bazılarının işleri o kadar iyi gitmiyor" diye yazmıştı.[4] Venedik arşivlerinden öğrendiğimiz üzere hem Venedik'te, hem de İstanbul'da iş yapan bir aileden olan Antonius Koresse, Ege Adaları'nı fetheden Barbaros Hayreddin Paşa'nın yakınıydı. Barbaros'un kendisinin de Rum asıllı bir dönme olduğunu düşünürsek, Hıristiyan Rumlarla Müslümanlığı kabul eden Rumlar arasındaki bağlar 15. yüzyıla ait bir olgu olmasına rağmen 16. yüzyılda da sürüyordu; bu da araştırılmayı bekleyen bir konudur. Konstantinos Kounopis, güçlü Sadrazam İbrahim Paşa için Cenova, Ancona ve Napoli'den gemi temin eden bir Venedik yurttaşıydı (Mauroeidi 1992: 137). Patrikhane çevresindeki aileler de 16. yüzyılın tüm değişikliklerine dayanmışlardı; 15. yüzyılın sonlarında patrik adına vergi toplayan Argiropulos ailesi, bir yüzyıl sonra da aynı işi yapıyordu. Söz konusu nüfuzlu Rumların yaşamöykülerini –az sayıda olsalar da– Joseph Nasi gibi Osmanlı-Yahudilerinin daha iyi bilinen yaşamlarıyla karşılaştırdığınız zaman, İslami yönetimin artan önemi ile Hıristiyan-Müslüman polemiklere karşın, sultanın işine yarayabilecek nüfuzlu gayrimüslimleri etrafına toplamaktan hiçbir zaman kaçınmadığı açıktı. Venedik-Osmanlı ilişkilerinin zorda olduğu dönemlerde Rumlar, büyük ölçüde Venedik'le sıkı bağları nedeniyle yararlı görülüyorlardı; bu İtalya bağlantıları sonraki bölümde ele alınacaktır.

Patrikhaneye gelince, 16. yüzyılın başlarında görülen kimi ufak değişiklikler, sultanın eskisi kadar uyumlu bir tutum içinde olmadığını gösterir. 1483'te çıkartılan beratta eğer patrik "kendi dini usullerine karşı [davranırsa], o zaman metropolitlerden oluşan bir grubun" soruşturma başlatabilecekleri, hatta sultandan kendi seçtikleri bir başka adayı atamasını isteyebilecekleri belirtiliyordu (Konortas 1998: 124). "Metropolitler grubu" tanımı, Bizans kilise hukukunda patrik seçme hakkı olan bir birim olan sinoda işaret ediyordu. Böylece berat, kabul edilen Bizans usulleri ve Fatih Sultan Mehmed'in uzlaşmacı politikasının bir kısmını doğrulamış

4 Zachariadou (1996: 69). Bu alıntıyı çevirmeme yardımcı olan Nikos Panou'ya teşekkür ederim.

oluyordu. Elimizdeki bir sonraki berat 1525'te, Sultan Süleyman'ın tahta çıkmasından beş yıl sonra çıkarılmıştı. Bunda sinoddan hiç söz edilmediği gibi, 1757 tarihine kadar çıkartılan hiçbir beratta da sinodun adı geçmiyordu (Konortas 1998: 124-5).

Bu değişikliğe karşı aklımızda tutmamız gereken şey, kilise kayıtları dışarda bırakmayı yeğlese bile, baştan beri patriği sultanın atadığı, sinodunsa sonradan bu kararı onayladığı gerçeğidir. Daha uzlaşmacı olan 1483 beratı sinoda yalnızca patriğin görevden alınmasını isteyebilme hakkı tanımıştı, seçme hakkını değil. Patrikhane kilisesinin 16. yüzyıldaki durumuyla ilgili en önemli kaynak sayılan "İstanbul Patrikliğinin Tarihi," Osmanlı görevlilerinin, Ortodoks ruhban sınıfının ve ileri gelen Rumların patrik seçiminde nasıl birlikte çalıştıklarına ilişkin değerli ipuçları verir. Patrik Dionysios (1546-56), ruhban sınıfının çoğu ile cemaatin ileri gelenleri kadar Sadrazam Rüstem Paşa'nın da karşı çıkmasına rağmen patrik seçilmişti. Sonradan makamından kovulmuş, ama o noktada taraftarları – Galata eşrafı– harekete geçmişlerdi. Sultan Süleyman'ın seyahate çıkacağını öğrenen grup, Dionysios'u yeniden tahta oturtması ricasıyla sultanla bir buluşma ayarlamıştı. Sultan konuyu araştırdıktan sonra "Halkımın isteği olsun" demiş ve Rüstem Paşa'dan patriği getirmesini istemişti,

> ne yapacağını bilemeyen paşa, imparatordan korktuğu için bir çavuş yollamış, Galata'da saklandığı evde bulunan patrik patrikhaneye getirtilerek patrik tahtına oturtulmuştu (Shapiro 2011: 17).

Burada Rum seçkinlerinin meseleye yoğun biçimde dahil oluşunu görüyoruz, ama sonunda nihai otorite sultandı. Yani durum Gennadios'un 1454'teki seçiminde olanlardan biraz farklıydı; Dionysios'un durumunun çok daha kaotik olduğunu itiraf etmeliyiz, ama bu kendisinin çok istenilen biri olmadığındandı (Zachariadou 1996: 67).

Ama Rumların her zaman baskın çıkamadıkları da doğrudur. İlk patrikhane kilisesi olan Havariyyun Kilisesi, Fatih Sultan Mehmed kendi cami külliyesini inşa ettirebilsin diye ellerinden alınmıştı, ikinci patrikhane binası olarak kullanılan Pammakaristos da 1580'lerde ellerinden

alınarak Fethiye Camisi'ne dönüştürülmüştü. Kaygı verici bir başka olay da, Hıristiyanların Osmanlı İmparatorluğu içindeki temel direği sayılan manastır sistemini bütünüyle yok etme tehlikesi yaratan 1567-71 arasındaki "manastırlar krizi"ydi. Bu iki konu, yukarıda ele aldığımız 16. yüzyıl İslam bağlamıyla ilişkileri göz önüne alınarak irdelenmelidir.

Anlaşıldığı kadarıyla Pammakaristos'un camiye dönüştürülmesinin iki temel nedeni vardı: Fırsatların azaldığı bir çağda imparatorluğun prestij arayışı ve İstanbul içinde inşaat yapmanın giderek zorlaşması. III. Murad, Pammakaristos'a Gürcistan'da yeni kazandığı, ama aslında fazla önemli olmayan zaferlerin gerekçesi olarak el koymuştu. Ancak Avrupa'da hiçbir zafer kazanamayınca, kendinden önceki sultanların yaptığı gibi bir katedral kilisesini, bir zafer camisine dönüştürme fırsatını kaçırmıştı. Camilerin yalnızca kâfirlerle yapılan savaşlarda elde edilen ganimetlerle inşa edilebilmesi mümkün olduğu için, yeni bir cami de yaptıramamıştı.[5] Bu yüzden de gözlerini Pammakaristos'a çevirmişti, sonrasında da yeni fethedilen topraklardaki kiliseleri camiye dönüştürmek yerine, imparatorluk sınırları dahilinde olanlar dönüştürülmeye başlamıştı. Böyle bir sınırlandırmaya gidilmesi, bu kez kentlerdeki Hıristiyan yapıları üzerinde fazladan bir baskı oluşturmaya başlamıştı (Necipoğlu 2005: 58-9).

Bu baskıyı yalnızca Hıristiyanlar hissetmiyordu. Gülru Necipoğlu başkentin nüfusu arttıkça, baş gösteren boş mekân mücadelesini bütün ayrıntılarıyla gözler önüne sermiştir.[6] Emlak değeri yüksek olan yerlerde cuma namazı kılınabilecek camiler yapabilmek için küçük camiler yıkılmıştı; bu bir bakıma Pammakaristos'a el koymanın ek gerekçesi olmuştu. Ebussuud Efendi'ye göre, çevredeki Müslüman nüfus o kadar artmıştı ki, artık doğru düzgün bir cemaat camisi yapmanın zamanıydı. 16. yüzyılda camiyi yaptıranın (Osmanlı hanedan üyelerinin dışında) türbesini cami külliyesinin yanında yapması da yasaklanmıştı; Eyüp'ün mezarlık olarak kullanılmaya başlamasının nedeni de buydu. Bu dönemde camilerin biti-

5 III. Ahmed, Sultan Ahmed Camisi'ni kendi imkânlarıyla yapmış, ama bunun için de ciddi eleştiriler almıştı.

6 Nevra Necipoğlu'na göre 16. yüzyılın sonunda kent nüfusu 500 bindi. Bütün yapılan tahminlerin üzerinde olan bu sayıyla ilgili Necipoğlu bir kaynak göstermez (Necipoğlu 2005: 57). Bu sayının 200 bin ile 300 bin arası olması daha makuldür. Bkz. 4. Bölüm, not 3.

şiğine yapılan binaların yıkılması da standart bir uygulamaya dönüşmüştü (Necipoğlu 2005: 58-9, 111-13).

Bence Pammakaristos'un camiye dönüştürülmesinin arkasındaki neden büyük olasılıkla herhangi bir İslami gündemden çok, kentsel gelişmenin yarattığı baskıydı. Bu, Hıristiyanların mallarına el konulması karşısında daha çaresiz olmadıkları anlamına gelmiyordu, çünkü gerçekten çaresizdiler. Ayrıca kiliseleri camiye çevirmek de çok yaygınlaşmıştı; arkasında dini bir motivasyonun pek az bulunmasına karşın, yetkililer bu tür el koymaları İslamın başarısı olarak sunmaktan kuşkusuz hoşlanıyorlardı. III. Murad'ın sadrazamı Koca Sinan Paşa Selanik'te Ayios Yeoryios Kilisesi'ni satın alarak, cuma camisine dönüştürmüştü; görgü tanıkları bu kadar muhteşem bir kilisenin camiye dönüştürülmesinin büyük heyecan yarattığından söz ederler.[7] III. Murad'ın Pammakaristos'u camiye çevirmesi de bütün imparatorluk içinde öyle büyük bir heyecan yaratmıştı ki, sultan bir fetva çıkartarak, kiliselerin toplu halde camiye çevrilmesini yasaklamak zorunda kalmıştı. Bu fetva ayrıca sultanın İslamcı gündemi denetim altında tutma konusundaki ısrarını da gözler önüne seriyordu. İmparatorluğun Hıristiyan nüfusu her şeyden önce onun tebaasıydı ve onlara nasıl davranılacağına ancak o karar verebilirdi. Buna benzer biçimde Sultan Süleyman'ın 1520'de Konstantinopolis'in güya teslim olduğuna dair kurgusunun kabul edilmesi onun kiliselere el konulmasını yasaklamasına ve İslamlaştırmanın denetimini elinde tutmasına imkân tanımıştı (Necipoğlu 2005: 57).

Pammakaristos'a el konulması ve özellikle 1520'deki kiliselere el koyma girişimleri üzerine yapılan araştırmaların tersine "manastır krizi"yle ilgili epeyce şey yazılmıştır. 1569'da II. Selim, Ebussuud Efendi'ye çıkarttığı bir fetvada bütün manastır ve kilise topraklarına el konacağını belirtiyordu. Fetvanın arkasındaki mantık şuydu: Sözü edilen topraklar bir vakfa aitti, oysa imparatorluk dahilindeki toprakların hepsi, bazı sınırlı özel durumlar dışında sultana ait olmalıydı. Bu çekişme yeni değildi ve 15. yüzyıldan beri sultanlar, toprakların artan oranlarda vakıflaştırılarak, devletin erişiminin engellenmesiyle mücadele ediyorlardı, ama Ebussuud Efendi de devlet ara-

7 Machiel Kiel, kiliseye el konulmasını, iki yıl sonraki İslam binyılıyla ilgili heyecana bağlamaktadır (Kiel 1985: 174).

zilerini korumak ve genişletmek için olağanüstü bir gayret gösteriyordu. Dahası Ebussuud Efendi, özellikle de bir şaşırtmacayla Hıristiyan kurumlarını hedef alarak, manastır ve kiliselere yarar sağlamak amacıyla kurulan vakıfların, doğası gereği yasadışı olduklarına hükmetmişti. Dolayısıyla her türlü mülkten gelecek hiçbir gelir bir vakfa devredilemeyecekti. Oysa Müslüman vakıf yöneticilerine çok farklı davranılıyordu. Onların vakıf arazilerine, vakıf mülkü haline yasadışı olarak dönüştürüldüğü gerekçesiyle devlet adına el konulabilse de, üstündeki ağaçlar, bağlar, değirmenler, yani ne varsa hepsinin İslam hukukuna göre bir vakıf mülküne dönüştürülmesi yasaldı. Eğer Ebussuud Efendi, tehditlerini sonuçlandırabilseydi, Osmanlı İmparatorluğu içindeki bütün manastır kurumları yok olup giderdi. Oysa bir manastır doğası gereği cemaate ait müşterek bir kurumdu; sahip olduğu mülkler tek tek keşişlere değil, manastıra aitti. Tüzel kişiliğe karşı kesinlikle önyargılı olan İslam hukukunda yalnızca vakıflar kurumsal mülkiyet hakkına sahipti. Ebussuud Efendi manastır vakıflarının geçersiz olduğunu söylüyordu. Bu yalnızca keşişlerin bireysel olarak örneğin bir meyve ağacına sahip olabileceği anlamına geliyordu ve eğer bir Hıristiyan bir manastıra bir üzüm bağı bağışlamak isterse, bunu yalnızca bir keşişe bağışlayabiliyordu. Manastır mülk sahibi olamıyordu ve mirasla ilgili çeşitli kuruntulardan ötürü, manastırların varlıklarını sürdürebilecekleri sağlam bir mülk temeli oluşamıyordu (Kermeli 2008: 194).

Ama manastırlar varlıklarını sürdürebildiler, bu da Osmanlı görevlilerinin, başta Ebussuud Efendi ve diğer yetkililerle uzlaşmalarıyla mümkün oldu. Hem Aynaroz Dağı'nda, hem de öteki manastırlarda –el koyma emri en azından Balkanlar'da bütün manastırlara gönderilmiş görünmektedir– keşişler arazi üzerlerindeki denetimlerinden vazgeçmeye zorlanmış ve araziler devlet malı olarak kayda geçirilerek standart tımar sistemi içine katılmışlardı. Ancak keşişler arazi üstündeki bütün mülkleri –üzüm bağları, değirmenler, meyve bahçeleri ve benzeri her şeyi– geri satın alabiliyor ve vakıf olarak sahiplenebiliyorlardı, ancak yapılan yasal bir manevrayla bunlardan kiliseler ve manastırlar yerine, yalnızca yolcu ve fakirlerin yararlanması sağlanıyordu. İslam hukuku böylece Hıristiyan manastırlarının müşterekliğe dayanan doğasına uygun düşecek biçimde esnetilmişti.

Karmaşık bir hukuk mantığına dayanan bu uyarlama İstanbul'da en üst makamlar tarafından düzenlenmişti. Eugenia Kermeli, Patmos'taki Ayios İoannes Manastırı keşişlerinin bu olayın üstesinden nasıl geldiklerini anlattığı çalışmasında, yerel düzeyde de uzlaşmalar yapıldığını gösterir. Yakınlardaki Kos Adası'nın kadısı (bütün belgeler burada hazırlanıp imzalanırdı) sözleşmelere sessiz sedasız bazı aşikâr usulsüzlükler eklemişti. En önemlisi, söz konusu mülklerin, hazine satışa çıkarmadan 15 gün önce vakıflara devredilmesine izin veriyordu. Oysa bu, kişilerin sadece bütünüyle sahip oldukları malları vakfedilebilmelerine izin veren İslam hukukuna açıkça aykırıydı. Anlaşılan kadı, başka olası müşterilerin mülkleri satın alma ihtimalini ortadan kaldırmayı ve böylece manastırların bütünlüğünü koruyabilme amacıyla varılan uzlaşmaya güvenin sarsılmamasını istiyordu (Kermeli 2008: 197).

Keşişler, sultan ve temsilcileri ile mücadele ederken ellerinde, Osmanlılar gibi modern öncesi bir imparatorlukta işe yarayacağı kesin olan önemli bir silah vardı. Görüşmeler sırasında Aynaroz Dağı'ndaki Dionysiou Manastırı keşişlerinden biri şunları söylemişti:

> Eğer sultandan bir onay belgesi çıkartmazsanız bütün mülklerimizi satacağız ve ödünç aldığımız altınları iade edeceğiz ve bütün dünyaya saçacağız; manastırlarımız kesinlikle terk edilecek ve her yıl düzenli olarak toptan (maktuen) ödediğimiz vergilerimiz olmayacak (Kermeli 2008: 195).

Böylece bir uzlaşı sağlanmıştı. Ancak manastırların varlıklarını sürdürebilmek için giriştikleri mücadelenin yarattığı travmayı ve geri satın alacakları mülkleri için büyük bedeller ödemek zorunda olmalarını hafife almamalıyız. Bunu yapabilmek için borç para bulmak ve daha fazla sadaka toplayabilmek üzere büyük çaba harcamak durumundaydılar.

Manastır krizinin nasıl değerlendirileceğine gelince Colin Imber, Ebussuud Efendi'nin niyetinin kesinlikle imparatorluk dahilindeki manastır yaşamını yok etmek olmadığını, daha çok "mallarının yasal konumunu Osmanlı feodal hukuk sistemi ve Hanefi vakıflar kanunuyla uyumlu hale

getirmek" olduğunu söyler. Ayrıca sultanın çoktandır Kıbrıs'ı fethetmeyi düşündüğünü ve krizin devlete beklenmedik bir mali kaynak yaratacağı gerçeğinin onu harekete geçirmiş olabileceğini öne sürer (Imber 1997: 160-1).

Ebussuud Efendi'nin niyetinin ne olduğunu bilmek kolay değildir. Imber'in onun manastırları yok etmeye meraklı olmadığını söylemesine rağmen başlangıçta savunduğu şey yani manastır vakıflarına izin verilmemesi tam da bu sonucu verecekti. Kermeli'nin özenle belirttiği gibi aslında olan şey, yukarıda belirtilen ödünlerle sonuçlanan olağan bir merkez-taşra pazarlığı süreciydi. Halkın diğer kesimlerinin Ebussuud Efendi'nin reformlarına verdiği tepkileri de bilmekte yarar var. Örneğin vergi mükellefleri, şeyhülislamın alışılageldik yüzde 10 aşar vergisini yükseltmek istemesinden hiç hoşnut değildi (Imber 1990: 183). Ebussuud Efendi'nin reformlarına en çok Hıristiyan Osmanlı tarihçilerinin direnmiş olması ilginçti, ama Müslüman ve Hıristiyan tepkileri arasında bir karşılaştırma henüz yapılmamıştır. Manastır krizinin daha önceleri, İslamın bu kadar içe kapanmadığı dönemlerde Hıristiyanlara tanınan özel hakların ve ayrıcalıkların sonradan geri alınmasının bir parçası mı, yoksa henüz güçlenmiş bir devletin, bütün imparatorluk kapsamında geleneksel düzenlemeleri hedef alan bir genel saldırısının parçası mı olduğuna karar verebilmemiz için böyle geniş bir bakış açısına sahip olmamız gerekir.

Devletin niyeti ne olursa olsun, manastırlarla girişilen bu çatışma –Pammakarios'un dönüştürülmesinde olduğu gibi– Müslüman nüfusun en azından bazı kesimlerinde Hıristiyanlara saldırmanın serbest olduğu biçiminde algılanmıştı. Serez'in kuzeyindeki Ayios İoannes [Vaftizci Yahya] Prodromos Manastırı 1570-71'de, tam da Balkanlar'daki manastırlar varlıklarını sürdürebilme mücadelesi verirken, medrese öğrencileri tarafından yağmalanmıştı. Bunun bir rastlantı olmasına inanmak güçtür (Petmezas 1996a: 440).

Sonraki bölümlerden birinde, bir sonraki yüzyılın ortalarında Hıristiyanlar Bursa'da birkaç yeni kilise inşa ettiklerinde yerel yetkililerin hiç aldırış etmediklerini göreceğiz. Ancak 1660'ta İstanbul'un üçte ikisini yerle bir eden yangından hemen sonra yalnızca yanan kiliselerini yenilemek isteyen Hıristiyanlara çok daha sert davranılmıştı (Baer 2008: 96-101).

Yani Fatih Sultan Mehmed'in 1454'te Gennadios'u patrik ataması, sultanlarla kilise arasında o günden itibaren sağlam ve sağlıklı ilişkiler kurulacağı anlamını taşımadığı gibi, Osmanlıların kilise ve manastırlara karşı politikası da şartlara bağlıydı ve her zaman duruma özgü bir bağlam çerçevesinde değerlendirilmek durumundaydı.

16. Yüzyıl Toplumu

Bu dönemde imparatorluğu daha İslami bir yöne iten çok ve çeşitli konuları gözden geçirdikten sonra Birinci Bölümde ele aldığımız gelişmeleri, yani koyu bir İslam dindarlığını ve şeriat kanunlarını zorunlu kılan yeni ve kapsamlı baskının görüldüğü bu yüzyılda kilise inşaatlarının doruk noktasına ulaşmış olmasını da biraz daha farklı bir açıdan değerlendirebiliriz. Hatta önde gelen bir Bizanslı tarihçi, Balkanlar'da, özellikle de Bosna, Sırbistan ve Yunan anakarasındaki örneklere bakarak, 16. yüzyıl için kilise mimarisinin "Altın Çağı" nitelemesini yapmıştır (Ćurčić 2010: 792).

Bu iki eğilimin birleşmesi imparatorluk ve bunun içindeki Hıristiyanların yeriyle ilgili birkaç önemli şey ima eder. İlk olarak Osmanlı döneminde Balkan kentleri, hem gerçek, hem de simgesel anlamda her zaman mekân konusunda çatışmışlardı. İnşa edilen büyük kiliselerin hemen hepsi manastır kilisesiydi, dolayısıyla da kırsal alandaydı. Söz konusu karşıtlığı en iyi, Birinci Bölümde sözünü ettiğimiz Dousiko Manastırı'nda görebiliriz. Çarpıcı boyutlardaki bu manastır kilisesi 16. yüzyılda inşa edilirken yetkililerin hiçbir engeliyle karşılaşılmamıştı. Birkaç on yıl sonra Osmanlı valisi yakınlardaki Trikala'da, Müslüman nüfusun düşük olmasına karşın, Mimar Sinan'ın tasarımına dayalı etkileyici Kurşunlu Camii'ni yaptırmıştı; amacı kentteki Osmanlı varlığını vurgulamaktı (Ćurčić 2010: 797).

Daha önce de belirttiğim gibi manastırların kırsal alanda olmaları, onların Osmanlı denetimi ya da daha genel Osmanlı toplumu dışında oldukları anlamına gelmiyordu. Elimizde, Osmanlı yetkililerine düzenli olarak dilekçe verildiği ve onlarla görüşmeler yapıldığına ilişkin yoğun bir belge birikimi vardır, ayrıca sanatsal veriler de Osmanlıların estetik değerlerinin etkilerini yansıtır. Eğriboz (Euboea) Adası'ndaki Ano Vatheia'da Ayios Nikolaos'a adanan 1570 tarihli manastır kilisesinin dış cephesi, Osmanlı

türbe ve çeşmelerinde sıkça kullanılan rozet ve servi ağacı kabartmalarıyla bezenmişti. Duvarlarda kullanılan pahalı İznik çinileri yalnızca manastırın zenginliğini göstermekle kalmıyor, aynı zamanda imparatorluğun estetik eğilimlerini yansıtıyordu (Kiel 1990: 412). Benzer biçimde Teselya'daki Ossa Dağı'nın doğu yamaçlarında kurulu Ayios Dimitrios Manastırı'ndaki Panayia Kilisesi de, oyma bezeme ayrıntılarının, dönemin Osmanlı mimari ayrıntılarıyla olan benzerliğinden ötürü 16. yüzyıla tarihlenebilmiştir (Ćurčić 2010: 793).

İkinci olarak, 16. yüzyılda yalnızca inşa edilen kilise sayısı artmamıştı; hepsinin ortak özelliği üstün nitelikli olmalarıydı ve bu dönemin görece sakin ve istikrarlı ortamı ile refah düzeyinin açık bir yansımasıydı (Ćurčić 2010: 792). Bu da bize genel ekonomik durumun ne kadar önemli olduğunu gösterir; merkezin gündemi ne olursa olsun, varlıklı bir toplumda Hıristiyan kimliğini ifade edebilecek bir ortam bulunabiliyordu.

Yoğun bir İslamlaşma ile Hıristiyan manastır sisteminin altın çağının çakışması akla çok ilginç bir soru getiriyordu: Acaba ikisi arasında bir bağ mı vardı? Ancak bu soruyu yanıtlayabilmek epeyce zor. Devlet girişimlerinin imparatorluğun Müslüman nüfusunu belli ölçüde disipline soktuğunu hatırlayalım; her köyde bir cami bulunacak ve cemaatle namaz kılmayı reddedenler cezalandırılacaktı. Aynı dönemde patrikhaneden de çeşitli kararnameler çıkıyor, küçük manastırların bir araya gelerek, içişlerinde Aynaroz Dağı'ndakiler gibi örgütlenmeleri emrediliyordu (Vogiatzis 1995: 35). Acaba patrik de dine uyma konusunda Ebussuud Efendi gibi mi düşünüyor, Ebussuud Efendi'nin kaygılarını mı paylaşıyor, yani kabaca yasa ve düzene ilgi duyuyor, hatta ondan cesaret mi alıyordu? Gerçekte bununla ilgili, hiç değilse bugün için bir veri yoktur, ama bu söylediklerimiz göründüğü kadar ihtimal dışı değildir. Patriğin, kişileri kilise töreleri dışında evlendiren papazların cezalandırılması için sultandan yardım istemesi, onun da sıradan Hıristiyanların davranış biçimlerinden kaygılandığını, sultanın da ona bu açıdan yardımcı olmak istediğini gösteriyordu (Konortas 1998: 332). Ebussuud Efendi'nin de evlilikleri devlet denetimi altına almaya meraklı olmasından ötürü, Hıristiyan evliliklerinin sıkı kilise denetiminde olmasına özellikle sıcak bakabileceğini tahmin edebiliriz.

Şeyhülislam, mektebi ya da camisi olmayan zimmi [gayrimüslim] köylerinde yeni kilise inşaatına açıkça izin veriyordu (Necipoğlu 2005: 525). Daha açık olmak gerekirse Ebussuud Efendi başka dinden olanların evliliklerine inatla karşı çıkıyordu. Fetvalarından birinde imparatorluk içinde hem Hıristiyan, hem de Yahudi yaşam biçimlerine değinerek, "Dini cemaatler ayrılmalıdır" diyordu. Bir başka fetvasında da Müslümanları, iki cemaat arasındaki sınırın bulanıklaşmaması için, gayrimüslimlerin konuştukları bir dili kullanmamaları söyleniyordu (Masters 2001: 26, 30). Ortodoks kilisesinin yüksek düzeyli papazlarının da aynı görüşte olduklarına ilişkin epeyce kanıt bulunmaktadır.[8]

Kilise yapılarının sayısının bu kadar artması belki de çağın dini polemiklerine bir yanıttı; V. Karl ile Sultan Süleyman'ın yeryüzünde tek bir dinin (Karl için Katoliklik, sultan için İslam) galip geleceği beklentisinin olduğu bir noktada, acaba Ortodoks kilisesi de sesini duyurmak ihtiyacını mı hissetmişti? Bunu Vogiatzis, 16. yüzyılda Balkanlar'daki kilise yapımı ve mimarlığını ele alan 1995 tarihli çalışmasında gündeme getirmişti.[9] Ancak Ortodoks seçkinlerin binyılcı çağ boyunca görece sessiz kalmış olmaları bu varsayımı yalanlayabilir. Bu akla yatkındır; Bizans İmparatorluğu'nun sona ermiş olduğu ve hem Katolik Habsburgların, hem de Müslüman Osmanlıların elde ettikleri çok sayıdaki zafer düşünüldüğünde, hiçbir Doğu Hıristiyan grubun bu tür bir yarışa girmesi beklenemezdi. Kilisenin daha eylemci bir konuma geçmesi, din şehitleriyle ilgili yeni öykülerin çıkmaya ve vahiy edebiyatının yükselişe geçmeye başlaması, 16. yüzyılın sonlarına rastlar (Argyriou 1987). Bu bazı Hıristiyanların bireysel olarak çağın binyılcı heyecanına kapılmadığı anlamına gelmez.[10] Bu konuyu birazdan değineceğimiz 16. yüzyıldaki din değiştirme hareketleri bağlamında ele alacağız. Gene de 16. yüzyılda Bizans manastır sisteminin gelişmesini anla-

8 Örneğin, Hıristiyanların İslam mahkemelerini kullanmalarını engelleyebilmek için bütün Osmanlı dönemi boyunca çaba harcanmıştı.

9 Örneğin Vogiatzis, inşaat ve manastır merkezlerini örgütleme heyecanının 16. yüzyıldaki İslamlaştırma dalgasıyla ilişkili olabileceğini öne sürer, ama aynı zamanda bu bağlantıyı kurabilecek araştırmaların henüz yapılmadığını da kabul eder (Vogiatzis 1995: 35-8).

10 Ne de olsa 16. yüzyılda İstanbul'u saran kehanet ve işaretleri herkes görebiliyordu. Kente gelen bir Habsburg elçisi, 1533'te İstanbul semalarında mücahitlerin görüldüğünü şöyle anlatıyordu: "Ellerinde mızrakları olan at üstündeki iki zırhlı askerden biri Latince, öbürü Türkçe konuşuyordu" (Finlay 1998: 19).

tırken, en olası açıklama barış ve refahın yarattığı elverişli ortam olacaktır. Merkezden yayılan koyu İslami dindarlığın önemi bunu engelleyememişti.

İSLAMLAŞTIRMA

Buraya kadar daha çok imparatorluk başkenti ile Balkan kırsal alanındaki Hıristiyan manastır sistemi üzerinde durduk. Koyu İslami dindarlığın öneminin artması, bence ne Rum seçkinlerinin İstanbul'u terk etmesine neden olmuş, ne de manastır yaşamının yeşermesini engellemişti. Burada görülen süreklilik ve başarı tablosudur. Ama eğer gözlerimizi Balkan Yarımadası'ndaki kentlere çevirirsek, daha farklı bir görüntüyle karşılaşırız. Müslüman kentsel nüfus 16. yüzyıl boyunca artmıştı, ama bunların çoğu dinlerinden vaz geçip fatihin dinini kucaklayan eski Hıristiyanlardı.

Daha eski tarihli araştırmalar Balkanlar'ın 15. yüzyılda Osmanlılar tarafından fethedilmesi ile Hıristiyan nüfusun zorla Müslüman yapılmalarını özdeşleştirir. Günümüz araştırmacılarının uzunca bir zamandır Osmanlı arşivlerinde yaptıkları sabırlı çalışmalardan bugün artık Müslümanlaştırmanın yalnızca 16. yüzyıla ait bir olgu olduğu konusunda hiçbir kuşku kalmamıştır (Minkov 2004).

Bu dönemdeki din değiştirmelerin dağılımını ve oranlarını çıkarabilmek için Osmanlıların fethettikleri topraklardaki arazilerin tescili için düzenli tuttukları tahrir defterlerini gözden geçirmemizde yarar var. Bu defterlere göre 15. yüzyılın sonunda Balkan nüfusunun yalnızca yüzde 2,5'i Müslümandı. Ancak bunu izleyen dönemde yapılan bir dizi tahrir bize 1520'lere gelindiğinde, çoğu kentlerde yaşayan vergi müellifi Müslüman hane sayısının yüzde 22,2'ye sıçradığı görülür (Minkov: 40-1). Müslüman kent nüfusu yüzyıl boyunca yükselişini sürdürmüştü. 16. yüzyılın ikinci yarısında 29 Balkan kentinde yapılan tahrirde kent nüfusunun yüzde 60'ının Müslüman, yüzde 36'sının da Hıristiyan olduğu ortaya çıkmıştı (Todorov 1983: 54). 1520 dolaylarında Makedonya'daki Üsküp Kenti'nde 623 Müslüman, 268 Hıristiyan aile yaşamaktaydı; 1546'da Müslüman aileler 1.004'e çıkmışken, Hıristiyan aile ocağının sayısı 216'ya düşmüştü, ayrıca 32 yeni Yahudi hanesi bulunmaktaydı (Lopasic 1994: 170). Gene Makedonya'daki Serez'de 16. yüzyıl sonunda Müslüman nüfus yüzde

67'ydi. Daha kuzeyde Sofya'nın Müslüman nüfusu 25 yıl içinde iki kattan fazla artmıştı (Barkan 1957: 34-5). Trabzon İmparatorluğu'nun eski başkenti Trabzon'da bu süreç epey geç başlamış, ama hızla ilerlemişti; 1523'te nüfusun yalnızca yüzde 15'i Müslümanken, 30 yıl sonra neredeyse kent nüfusunun yarısı Müslümandı (Lowry 2009: 152).

Dinsel profildeki bu değişimin ne kadarı din değiştirmeye bağlı olabilir? Kişilerin dönme olup olmadıkları nüfus kayıtlarına her zaman işlenmediğinden bu soruyu yanıtlamak o kadar kolay değildir. Spyros Vryonis, bu dönemde Balkanlar'da yaşayan Müslümanlarla ilgili yapılan hesaplamalardan hareketle, 1520'lerde kayıtlara geçen Müslümanların (bu noktada toplam Balkan nüfusunun yüzde 22'sini oluşturuyordu) yüzde 50'sinin dönme olduğunu tahmin eder. Daha yakın bir tarihte yapılan bir araştırma bu sayının daha yüksek, neredeyse yüzde 70 olduğunu ortaya koymuştur (Vryonis 1972: 165; Minkov 2004: 47). Bazı 16. yüzyıl kentlerine dair çalışmalardan, din değiştirmelerin bu dönemde kırsaldan çok, kentsel alanlarda meydana gelmiş olmasından ötürü, bu sayıların biraz daha yüksek olabileceği anlaşılmaktadır. 1500'de, oldukça erken sayılan bir tarihte Tırnovo'daki Müslüman nüfusun yüzde 33'ü dönmeydi. 1569-80 arasında 24 Makedon kentindeki dönmeler Müslüman nüfusun ortalama yüzde 35'ini oluşturuyordu, Manastır'daysa (Bitola) yüzyılın ortalarında kentte yaşayan Müslümanların dörtte biri Hıristiyanlıktan dönmeydi (Dávid 1995: 76). Bu sayılar yukarıdaki tahminlerden az olmakla birlikte hâlâ hatırı sayılır bir nüfustan söz ediyoruz.

Ancak bu süreç Balkanlar'da çok da tekdüze değildi. Birinci bölümde belirttiğimiz gibi Türk kolonizasyonu ve yöreye özgü Müslümanlaştırma daha çok İstanbul'un hinterlandı sayılabilecek Balkanlar'ın doğusunda ve bunun ötesindeki Makedonya, Bosna-Hersek ve Teselya'da yoğunlaşmıştı. Dolayısıyla bu bölgedeki kentlerin Müslüman nüfusu, yarımadanın diğer yerlerine göre daha ağırlıktaydı. Daha batıdaki ve güneydeki Osmanlı kentlerindeyse Hıristiyan nüfus ağırlıktaydı. 17. yüzyılın ilk yarısında nüfusu yüzde 90'ın üzerinde Hıristiyan olan 11 kent bulunmaktaydı (Todorov 1983: 55).

Osmanlı döneminde Hıristiyanların kendi istekleriyle İslamı benimsemelerini açıklayabilmek için çok çeşitli unsurları –ekonomik, toplumsal

ve dinsel– dikkate almamız gerekir. Dahası bütün bu unsurların önemi zamanla dalgalanmalar göstermişti. Benim ele aldığım 16. yüzyıl içindeki din değiştirmelerin en önemli açıklamasının, aynı zamanda bugüne kadar hak ettiği ilgiyi de henüz görmediğine inanıyorum. Bu dönemdeki din değiştirmeler, aşırı kalabalıklaşmış dağ köylerinin kentlere göç etmesiyle başlayan daha genel bir kentleşme sürecinden ayrı tutulamaz.

16. yüzyılda dağlardan ovalara göçle ilgili pek az şey yazılmıştır. Aslına bakarsanız, Osmanlıların ilerleyişiyle Hıristiyan nüfusun dağlara kaçtığı ve 18. yüzyıla değin aşağıya inmediklerini ileri süren bir anlatı da vardır.[11] Ancak düzlüklere doğru böyle bir hareket olması mantıklıdır, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyıl içinde, Akdeniz çevresinde de olduğu gibi hızlı bir nüfus artışı olduğunu ve 15. yüzyıl Osmanlı arazi vergi kayıtlarından Balkan Yarımadası'ndaki dağlık bölgelerde yoğun yerleşmeler bulunduğunu biliyoruz (Kiel 1996: 316). Braudel ve diğerleri de, yüksek bölgelerde nüfus yoğunlaşmalarının tekrarlayan bir olgu olduğunu göstermişlerdi ve böyle zamanlarda yükseklerde yaşayanların bazılarının en azından şanslarını kıyıdaki düzlüklerde denemek üzere dağlardan inebilecekleri düşünülebilir. Dolayısıyla düzlüklerden kaçış yalnızca bir kez değil, biri 15. yüzyılda, ikincisi de 17. yüzyılda olmak üzere iki kez olmuştur. Bu ikisinin arasında ise tersine bir hareket vardı ve bu Hıristiyanların neden İslama döndüklerini anlama açısından, 16. yüzyılın diğer yönleri kadar önemli bir noktadır.

Bu süreçleri bugünkü Bulgaristan'ın ortalarında bulunan Sevlievo'da izleyebilmek mümkündür. Sevlievo, erken Osmanlı döneminde, beş yol ağzında verimli bir ovada kendiliğinden oluşan yeni bir yerleşmeydi. İlk sakinleri Türk kolonicileriydi, ama 16. yüzyıl içinde buraya çevre köylerden gelen Hıristiyanlar da yerleşmiş, zamanla da İslama dönmüşlerdi (Kiel 1988: 126). Antonia Zhelyazkova Kuzeydoğu Bosna'daki Ulahları (Vlahlar) ele aldığı çalışmasında çok net bir bağdan söz eder: "Dağlarda kaldıkları sürece inançlarına bağlı kalmışlardı; onların İslamlaşması ovaya yerleştikten sonra oldu" (Zhelyazkova 1994: 194).

11 Ulusalcı Yunan edebiyatında bu çok belirgindir. Ama William McGrew (1992) Akdeniz Bölgesi'ndeki dağ topluluklarıyla yaptığı çevresel araştırmasında da aynı şeyi söyler.

Yunan topraklarında da buna benzer bir şey olmuş olabilir. Yıllardır Makedonya'da Veria Kenti'nin ciltler dolusu saray kayıtlarını inceleyen Eleni Gara, 16. yüzyılda İslamı kabul edenlerin, kentin hatırı sayılır Hıristiyan nüfusundan değil, şanslarını denemek için kente yeni yerleşenlerden olduğunu belirtir (Gara 2007: 56). Aynı yüzyılda Larissa'nın (Yenişehir) Hıristiyan nüfusunun, Teselya Dağları'ndaki nüfus yoğunluğu nedeniyle artmaya başladığı kesindir (Sdrolia 2008: 196). Kapadokya'da da köylerden kentlere giden Hıristiyanlar din değiştirmişlerdi (Vryonis 1971: 451).

Yeni din şehitleriyle ilgili öyküler de bu tezi destekler. Sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacak olan yeni din şehitleri ya Müslüman olmayı reddettikleri ya da önce din değiştirip sonra yeniden Hıristiyan olmak istedikleri için –ki bunun cezası ölümdü– kendilerini inançları uğruna feda eden Hıristiyanlardı. Bu kişilerle ilgili ilk kapsamlı derleme 1700'lerde ortaya çıkmasına karşın, haklarında tutulan kayıtlar 16. yüzyılın sonlarından beri yazıya geçirilmekteydi (Krstić 2011: 123). Burada dikkat çeken bir nokta da öykülerin hemen hepsinin kent ortamında başladığı ve çoğunun zanaatkârlık yapan Hıristiyanlarla ilgili oldukları görülüyordu.[12] Sofyalı Ayios Yeoryios'un şehit edilmesi bu açıdan tipik bir örnekti ve o da kente göç etmiş biriydi. Osogovo Dağı'nın batı yamacında küçük bir kasaba olan Kratovo'da (bugün Makedonya'da) doğmuştu. Annesi onu bir zamanlar Peter adındaki bir papazın evinde yaşaması için Sofya'ya yollamıştı. Sofya'da sarraflık yapan Yeoryios'u ölüme kadar götüren olaylar, bir gün dükkâna gelen bir müftüyle konuşmasından sonra başlamıştı (Vaporis 2000: 47).

Genellikle kentsel gelişimle ilgili bilgilerimiz, Balkanlar'daki İslamlaştırma da dahil pek azdır. Ancak Heath Lowry'nin Trabzon'la ilgili 1981 tarihli çalışması sayesinde bir olayla ilgili ayrıntılı bilgilere sahibiz (Lowry 2009; 2010). Trabzon tabii ki bir Balkan kenti değildi, ama coğrafi konumu dışında olaylar Balkanlar'la ilgili anlattıklarımdan pek farklı değildi. Trabzon da Balkan kentleri gibi hızla büyüyen bir yerdi; nüfusu 1553-83 arasında iki misli artarak, 6,100'den 10,575'e çıkmıştı (Lowry 2009: 120). 1461'de fethedildiği zaman Rum Ortodoks nüfusu çoğunlukta olan bir Hıristiyan kentiydi, başlangıçta din değiştirme olayları çok azdı,

12 Yaptıkları işlerle ilgili liste için bkz. Vaporis (2000: 5).

ama 16. yüzyılda dikkat çekecek kadar çoğalmıştı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde kentin çoğunluğu artık Müslümandı, ama hâlâ hatırı sayılır bir Rum Ortodoks cemaatten söz edilebilirdi.[13] Dolayısıyla Trabzon, Balkan kentleriyle tam anlamıyla karşılaştırılabilir bir örnektir ve bizim için başka yerlerde karanlıkta kalan gelişmelere ışık tutabilecek niteliktedir. Ayrıca bir kentle ilgili derinlemesine inceleme yaparak, imparatorluğun Hıristiyan nüfusunu İslamlaştırma girişimlerinin etkilerine ilişkin henüz yanıtlanamamış (hatta sorulmamış) bazı soruların gündeme taşındığını göreceğiz.

Fatih Sultan Mehmed'in Trabzon'u fethinin üzerinden çeyrek yüzyıl geçtikten sonra bile kent 1486'da hâlâ bir Rum Ortodoks kentiydi; nüfusunun yüzde 65'i Rum Ortodokstu, Müslüman nüfus ise yüzde 20'nin altındaydı. Tarihçiler yeni bir Müslüman cemaat ortaya çıktığı zaman bunun bir göçün mü, yoksa din değiştirmenin mi sonucu olduğuna karar verirken sık sık zorlandıklarından, Lowry'nin 1486'da Trabzon'daki Müslümanların büyük çoğunluğunun (yak. yüzde 80) Anadolu'nun diğer kentlerinden buraya yerleştirilenler olduklarını, yani gönülsüz olarak geldiklerini belirleyebilmesi son derece değerlidir. Yani onlar Trabzon'a zorunlu sürgün edilmişlerdi, bu da Fatih Sultan Mehmed'in kenti çok önemli gördüğünü ima ediyordu (Lowry 2009: 29). Bu noktada Hıristiyan nüfusun yalnızca çok düşük bir yüzdesinin (yüzde 3'ten az) İslamı benimsemeyi seçtiği bilinir (Lowry 2009: 152). 1486'da Müslüman ve Hıristiyan cemaatler gene büyük ölçüde birbirlerinden ayrı mekânlarda yaşıyorlardı; Müslüman mahalleleri sur içinde, neredeyse bütün Hıristiyan yerleşmeler de kentin doğusunda ve batısında yer alan varoşlardaydı. Bu düzen, kentlere yeni gelen Müslüman Türklerin kendi mahallelerinde yaşamayı yeğledikleri Balkan kentlerinden bildiğimiz yerleşim örüntüsüyle uyumludur. Ancak bir fark vardı, Trabzon'da, hiç değilse başlarda Müslümanlar kentin muhtemelen en eski mahalle dokusuna sahip olan sur içinde yerleşmişlerdi. Veriler sınırlı olsa da Balkanlar'da kente yeni gelenlerin, Hıristiyanların eski mahallelerine dokunmayarak, kendilerine tümüyle yeni yerleşme alanları oluşturmayı yeğledikleri anlaşılır.[14]

13 1583'te kent nüfusunun yüzde 54'ü Müslümandı. Rum Ortodoks cemaatin yüzdesi 38'di, geriye kalanlar Katolikler ve Ermenilerdi (Lowry 2009).

14 Burada tabii ki Trabzon gibi kendiliğinden teslim olan kent ve kasabalardan söz ediyorum, zor kullanılarak alınan kentlerden değil.

Trabzon'daki bu farklılık, sur içi nüfusun azaltılmış ve böylece yeni yerleşmelere imkân tanınmış olmasıyla açıklanabilir. Bu da Trabzon'un geçmişte bir imparatorluk kenti olduğu gerçeğini yansıtır. İmparator David Komnenos maiyetindekilerle birlikte, Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'a yollanmış, yaşadıkları sur içi yerleşmeler de böylece boşalmıştı. Müslümanlar, salt elverişli olduğu için Trabzon'da sur içine yerleştirilmişlerdi. Açıklaması ne olursa olsun Trabzon, bu iki cemaatin birbirlerinden ayrı oturmalarının bir kural olduğunu ortaya koyar. Bize ayrıca bir başka şeyi de gösterir. Kentteki neredeyse bütün Hıristiyan nüfusun sur dışında yerleştiklerinden söz etmiştim, ancak bunun bir istisnası vardı: Sur içindeki Ortahisar Mahallesi (Lowry 2009: 38). Bu da –isyankâr bir halk olmadığı müddetçe– bize ayrı yaşamayı seçmenin mutlak olmadığını gösteriyordu. Anlaşıldığı kadarıyla sur içi büyük ölçüde yeni yerleşmelere olanak tanıyordu, ama eğer orada yaşamakta olan Hıristiyanlar vardıysa, oradan çıkmaları gerekmiyordu.

Son olarak Trabzon 1486'da yalnızca Hıristiyan bir kent değil, aynı zamanda bir Rum kentiydi de ve mahallelere yazıcılar tarafından hâlâ *Meso Kastro* [Ortahisar] ve *Aya Aos* ya da *Meso Portis* [yani iç ya da orta kapı] gibi Rumca adlar veriliyordu (Lowry 2009: 56). Osmanlı yönetimi altındaki Rumları ele alan herhangi bir çalışma –bu da dahil olmak üzere– bu noktada bir an durup soluk alma durumundadır. Yazılı kaynaklarda, Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasındaki din ayrımının aynı zamanda dil ayrımı olduğu ve Müslüman olan bir şeyin doğası gereği aynı zamanda Rum olamayacağı varsayımı oldukça yaygın bir eğilimdir. Trabzon'daki bu ayrıntı –ve başka örnekler– bunun böyle olmak zorunda olmadığını gösterir. Nasıl İslamlaştırma ve Türkleştirme iki farklı süreç idiyse, İslamı kabul etme ile Helen olmaktan cayma arasındaki ilişki de bu kadar basit değildir. Dolayısıyla bu konu da henüz hak ettiği ilgiyi görmüş değildir.[15]

Bundan sonra 1523'te yapılan tahrirde kentin Hıristiyan niteliğini sürdürdüğü, Müslümanların aslında azaldığı, kent nüfusuna oranlarının yüzde 19'dan yüzde 14'e düştüğü görülmüştü. Bu durum, Trabzon'u aynı yıllarda düşük olan, ama sonra hızla artan bir Müslüman nüfusa

15 Öte yandan Ortodoks Hıristiyanlar –Bulgarlar ve Arnavutlar gibi– ile Yunanca arasındaki ilişkiyi ele alan çok sayıda kaynak bulunmaktadır.

sahip Balkan kentlerinden ayırır. Bunun bir açıklaması Müslümanların Trabzon'u hâlâ çekici bulmadıkları olabilir; kente yeni insanlar gelmediği gibi, buraya sürgün edilenler de bir şekilde doğdukları yerlere geri dönmeyi başarmışlardı (Lowry 2009: 75).

Osmanlılar bunu bir sorun olarak görmüşler miydi? Eğer böyleyse buna nasıl bir tepki vermişlerdi? Hareket noktamız bir sonraki tahririn yapıldığı 1553 tarihine gelindiğinde oranların tersyüz oluşu olmalıdır. Bu tarihte Müslümanlar artık en kalabalık gruptu ve nüfusun yüzde 47'sini oluşturuyordu. Rum Ortodokslar nüfusun yüzde 42'siydi, kalanlar da diğer Hıristiyanlardı (Lowry 2009: 116). Acaba bu İstanbul'un gerçekleştirdiği bir toplumsal mühendislik girişimi miydi, yoksa Balkan kentleri için öne sürdüğümün bir benzeri, alttan alta kaynamakta olan süreçlerin bir sunucu muydu? Hıristiyan nüfusun 1523-53 arasında başına gelenlerle ilgili en temel bilinmezlerden biri buydu. Balkanlar'ın tam tersine Trabzon'daki Hıristiyan nüfus aniden düşmüştü, en büyük bedeli ödeyenler de yüzde 47 düşüşle Rum Ortodokslar olmuştu (Lowry 2009: 103). Her ne kadar kesin olarak bilemezsek de, Lowry inandırıcı bir biçimde bunların büyük bölümünün 1540 öncesinde İstanbul'a sürgün edildiğini belirtir. 1540'ta başkentte yapılan bir tahrir kaydında, hepsi Hıristiyan olan "Cemaat-ı Trabzonluyan"dan söz edilmesi bunların büyük olasılıkla sürgün edilenler olduğunu düşündürür. Bu arada Trabzon'daki Hıristiyan mahalleler yok olmuştu (Lowry 2009: 104-5; 2010: 113-5).

Benim de inandığım gibi eğer bu doğruysa ve olanlar gerçekten böyleyse, o zaman geriye bunun neden olduğu sorusu kalmaktadır. Lowry bir noktada bu topluluğun büyük olasılıkla denizcilerden oluştuğunu – çünkü İstanbul'da kıyı kesimine yerleştirildiklerini– ve sultanın başkentin balık ihtiyacını gidermeleri için bu gruba ihtiyaç duyduğudur (Lowry 2009: 105). Ama genellikle başka yerlerde, sultanın Trabzon'da Müslüman nüfusun bir türlü artmadığından endişe duyduğu ve Hıristiyanları sürgün ederek, Müslümanlara baskın olma şansı tanıdığı gibi farklı görüşler bildirilir (Lowry 2009: 165). Lowry 1553 tahrirlerini derinlemesine inceleyerek, Müslümanların üçte birinin Trabzon'a yeni gelenler olduğunu gösterebilmişti. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Lowry burada da kararsız gibidir. Bir yandan, Trabzon'un Safevilere karşı yürütülen savaşta bir konaklama merkezi

olduğunu, bunun kentte iş fırsatları yarattığı için artık Müslümanlara cazip geldiğini söylerken, başka yerlerde kentteki Müslüman nüfusu bilinçli olarak artırabilmek amacıyla, kentin belki de devlet tarafından desteklendiğini söylemekte, ama bunu kanıtlayacak veriye sahip olmadığını da eklemektedir (Lowry 2009: 107, 165).

Her neyse kentin Müslüman nüfusu artmaya devam ediyordu. 1583'te elimizde bulunan son tahrirde artık Müslümanlar çoğunluktaydı. Bu tarihe gelindiğinde göç neredeyse durma noktasında olduğundan bu artış ancak din değiştirmekle açıklanabilirdi (Lowry 2009: 146).

16. yüzyıl boyunca nüfusun yapısındaki değişikliklerin yanı sıra başka eğilimler de devreye girmişti. Müslüman mahalleler artık sur içine sıkışıp kalmaktan kurtulmuştu; sur dışında, doğuda ve batıdaki varoşlarda da Müslüman mahalleler görülüyordu; dolayısıyla Hıristiyan ve Müslüman nüfus arasında fiziki bir ayrım kalmamıştı. Ancak tersine bir eğilim ortaya çıkmadı; çok geçmeden sadece bir Ermeni ve bir Katolik mahallesi kaldı. Rumların durumu ortalarda bir yerlerdeydi. Bunun kuşkusuz belirli bir psikolojik etkisi oldu; sanki artık kural, Müslüman olmaktı, Hıristiyanlar hâlâ kalabalık olmakla birlikte gitgide istisna gibi algılanmaya başlamışlardı. Yavaş yavaş bir Türkleştirme başlamıştı, artık tahrirlerde Türkçe adlara daha sık rastlanıyordu. Ama yüzyılın sonunda bile *lingua franca* [ortak dil] muhtemelen hâlâ Rumcaydı. Hıristiyan ruhban sınıfı üyelerinin sayısı nüfuslarına oranla azalmaktayken, Müslüman cemaat tam tersini yaşıyordu; 1583 tahririnde her 49 Müslüman haneye bir imam düşerken, her 480 Hıristiyan haneye bir papaz düşüyordu (Lowry 2009: 143). Lowry bu dönemde "Trabzon'da çok faal bir 'misyonerlik' ruhu" olduğunu söylerken bu savı zaviyelerin en çok Hıristiyan mahallelerde kurulmasına dayandırmıştı; kalabalık bir Müslüman cemaat olmayan yerlerde de kiliseler camilere dönüştürülüyor ve yeni camiler inşa ediliyordu (Lowry 2009: 166; 2010: 174). Başka kentlerde (en mantıklısı olarak Balkan kentlerinde) yapılacak karşılaştırmalı araştırmalar zaviyelerin ve camilerin, hatta dönüştürülen kiliselerin konumlarının önemini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Karşılaştırmalı bir araştırma bir sürü soruyu yanıtlamaya yardımcı olabilir. Trabzon'la ilgili bilinenleri başka kent merkezleriyle karşılaştı-

rınca aralarındaki farkları zaten görebiliyoruz. Önemli farklardan biri, Balkanlar'da dönmelerin daha çok kırsal alandan kentlere yeni gelenlerden, Trabzon'dakilerin ise halihazırda kentte yaşayanlardan olmasıdır. Lowry 1486-1523 arasında bir tarihte doğu varoşlarında yeni bir Müslüman mahalle kuran Hacı Kasım adlı bir dönmeden söz eder (Lowry 2009: 153). Bu durumda din değiştirmek, kişinin doğduğu mahalleden de uzaklaşması anlamına geliyordu. Ama bunun her zaman böyle olmadığını da biliyoruz. Örneğin Bosna'daki Katolik dönmeler, *zadruga* olarak anılan geniş aile düzeni içinde Katolik akrabalarıyla birlikte yaşamaya devam edebiliyordu. Lowry'nin çalışmasının en değerli yanlarından biri de, ayrıntıları çok iyi görebilmesi ve bizim tek bir kent örneğine baktığımızda bile farklı kentsel deneyimler yaşanabildiğini fark etmemize imkân tanımış olmasıdır. 1583'te sur içinde, yerleşik Müslüman nüfusun yanı sıra yalnızca birkaç yeni göçmenin olduğu ve yeni din değiştirmiş birilerinin bulunmadığı Cami-i Atik Mahallesi, yaşanmak istenecek bir yer olarak Hıristiyanların hâlâ çoğunluğu oluşturduğu, ama sayısı hızla artan Müslümanların neredeyse yüzde 40'ının dönme olduğu doğu varoşlarından çok farklı bir yer olmalıydı (Lowry 2009: 162).

Olayları daha geniş bir bağlamda, imparatorluk kapsamında ele alırsak, Balkan kentlerinin, aralarında çok sayıda dönme bulunan bir karma toplum olarak İslam merkezlerine dönüştürülmesi, İstanbul'un koyu bir İslam dindarlığını imparatorluğa yayma çalışmalarıyla aynı zamana denk gelir. Aralarında bir bağ olması insana mantıklı gelebilir, ama bence bununla ilgili kanıtlar çok yetersizdir. Ebussuud Efendi'nin gündeminde Hıristiyanların din değiştirmesi yoktu. 17. yüzyıldaki din değiştirmeler, İstanbul'un politikalarının değil, daha çok göçle (Trabzon durumunda bu geçerli değildi) başlayan toplumsal süreçlerin bir sonucuydu. Yeni din şehitleriyle ilgili elimizdeki sınırlı, ama değerli veriler Tijana Krstić'in 2007'de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki din değiştirmelerini ele aldığı çalışmasıyla uyum içindedir. Krstić'e göre devlet, din değiştirme üzerine yazılanlara aşırı önem vermişti, ama birinin din değiştirme kararı konusundaki en önemli kişiler devlet bürokratları değil, halihazırda onun çevresinde olan Müslüman dostları, komşuları ve iş arkadaşlarıydı (Krstić 2007: 89). Devleti nereye konumlandıracağımıza ilişkin biraz daha düşünmemiz gerekir.

Lowry Trabzon'daki misyonerlik ruhundan söz ederken ve buna kanıt olarak çok sayıdaki zaviyeyi gösterirken, bizim zaviyeleri Osmanlı toplumu içinde nereye yerleştireceğimiz sorusu akla gelir.

Kentlerin kaderi, doğrudan Rumların ve Yunan uygarlığının geleceğine bağlıydı. Çünkü, kırsal alanda Slavlar ağırlıkta olmakla birlikte, bütün Balkan kentleri eskiden beri Helenizmin korunduğu yerlerdi. 16. yüzyıl ortalarında Makedonya'daki Serez'den geçen bir yolcu kentteki Hıristiyanların "kaba bir Yunanca" konuştuklarını, çevredeki köylerde de Yunan ve Slav halkların iç içe yaşadıklarını anlatıyordu (Petmezas 1996a: 444). Ulahların önce Helenizmin çöküşüne, sonra da Osmanlı döneminde kentlerde yeniden canlanmasına nasıl önderlik ettiklerini görmek çok ilginçtir. Ulahlar 16. yüzyılda kent merkezlerine yerleşmeye başladıktan hemen sonra hızla Müslüman olmuşlardı. Ama 18. yüzyılda kentler yeniden Helenizm (Hıristiyanlar için) merkezleri olarak geleneksel rollerine döndüklerinde, Yunan Aydınlanmasının en önemli kişilerinden bazıları, köylerini terk ettikten sonra Yunancayı ve Yunan kültürünü hızla öğrenen Ulahlar arasından çıkmıştı.[16]

Ancak kilisenin –yani İstanbul'daki patrikhanenin– din değiştirmelerin gitgide artmasına karşı güçlü bir tepki verdiğine ilişkin pek az bulgu vardır. Din değiştirmelerini engelleyebilmek amacını taşıyan ve bir tür "kilisenin teoloji propagandası" işlevini gören ilk yeni din şehitleri derlemeleri, 16. yüzyılın sonuna değin kopyalanmamıştı; 17. yüzyıla gelindiğindeyse din şehitlerinin sayısı bir önceki yüzyıla göre epeyce artmıştı.[17]

Bunun bir açıklamasını bir başka 16. yüzyıl paradoksunda bulmak mümkündür. Evet Müslüman kent yaşamı gelişiyordu, ama Hıristiyan kentlerin durumu da pek fena değildi. Hızlı nüfus artışının olduğu bir dönemde kentler kasabalardan daha hızlı büyüyorlardı (Zachariadolu 1996: 111; Todorov 1983: 66-7). Serez'de hızla artan Müslüman nüfusun, yakınlardaki Prodromos Manastırı'na hatırı sayılır bağışta bulunmasından zengin olduğu anlaşılan bir Hıristiyan cemaatinin güçlenmesini önleyememesinin bir nedeni de belki buydu. Serez metropoliti kilise hiyerarşisinde yüksek mevki

16 Bunların arasında en tanınmışı İosipos Misiodaks'tı (Kitromilides 2013: 158).

17 16. yüzyılda kayda alınanlar 15 iken. 17. yüzyılda bu sayı 31'e çıkmıştı (Gara 2005-6; Minkov 2004: 83).

sahibiydi, kilise belgeleri kasabayı "saygı duyulan, ünlü çok sayıda etkin ve soylu cemaat üyesine sahip" bir yer olarak tanımlıyordu (Odorico 1996: 277). Veroia'daki [Karaferye] kilise bezemeleri de benzer biçimde Hıristiyanların zenginliğine işaret ediyordu (Gara 2007: 55). Birinci Bölümden hatırlanacağı gibi Zachariadou da (1996: 106-07) dönemin "zenginleşen metropolitlerinden," yani yeni türeyen sanat hamilerinden söz ediyor, Kiel de buna orta Yunanistan'daki en büyük kiliselerin önde gelen kurucularının piskoposlar olduklarını ekliyordu (Kiel 1990: 410). Piskoposluklar da, metropolitlikler de kuşkusuz birer kent kurumuydu.

Ancak bütün göçmenlerin din değiştirip Müslüman oldukları da söylenemez; örneğin Serezli papaz Sinadinos 1600'de yakınlardaki bir köyde doğmuş ve 1615'te meslek öğrenmek için Serez'e gitmişti, kasabanın günlük yaşamıyla ilgili yazdıkları, Balkanlar'daki kent yaşamına ilişkin son derece değerli ve ender bir kaynaktır (Odorico 1996: 14). Yunanistan'ın daha güneyinde, Müslümanların çok seyrek olduğu yerlerde göç, Hıristiyan kent yaşamına kuşkusuz bir canlılık katıyordu. Bazı durumlarda Müslümanlarla mukayese edildiğinde bir Hıristiyan iktidarından söz etmek mümkündü. 16. yüzyıl Trikala'sında Rumlar öylesine zengindiler ki, düzenli olarak Osmanlı görevlileri atayabiliyorlar ve işlerine son verebiliyorlardı (Mantzana 2008: 206). Evliya Çelebi 17. yüzyılın sonlarında Atina'ya geldiği zaman, reayanın (Hıristiyanların) baskın olduğunu ve Müslümanlara fazla saygı duymadıklarını belirtiyordu.[18] Sinadinos'un babasının ölümüyle ilgili yazdıklarında Hıristiyanların gücü daha olumlu bir bakış açısından sunulmuştu. Sinadinos, Müslüman, Hıristiyan herkesle iyi geçiniyordu, kent kadısı "papaz ne derse makul bulup kabul ederiz" diyordu (Strauss 2002: 208).

Dolayısıyla kentler çok farklı toplumsal süreçlerin yaşandığı yerlerdi; göç alıyor, din değiştirmeler meydana geliyor, nüfus artıyor ve yeni mahalleler, ortaçağ yerleşmelerinin biçimini değiştirerek fiziksel bir dönüşüme yol açıyordu. Bütün bu gelişmeleri saptayabiliyoruz ama, kentsel deneyimi kolayca tanımlayamıyor ve yeterince anlayamıyoruz. Osmanlı döneminde Balkan kentleri –özellikle de erken yüzyıllarda İslam kültürünün –çoğunlukla Ortodoksların yaşadığı kırsal alanlarca kuşatılmış– kaleleri olarak

18 Strauss (1996: 328). Strauss'un makalesini çevirdiği için Helen Pfeiffer'e teşekkür ederim.

tanımlanıyordu. Ama bu bize kentsel deneyimin çeşitliliğini aktaramıyor. Ayrıca hem hızlı İslamlaştırma, hem de Hıristiyan refahının aynı yerde bulunmasının yarattığı görünürdeki çelişkilerin nasıl yaşandığı da karanlıkta kalmıştır. Acaba Hıristiyanlar, dindaşlarının Müslümanlaştırılmalarını izleyerek kendilerini kuşatma altında mı hissediyorlardı, yoksa dönemin genel refah düzeyi tepkilerini köreltmiş miydi? Belki de kırsaldan kente yeni göç edenlerin dönmeye yatkın oluşları, kentin eski Hıristiyan mahallelerinde yaşayanları çok da ilgilendirmiyordu. Bu noktada yalnızca tahminde bulunabilecek olsak da, kesin olan bir şey vardı, kentler hızlı toplumsal değişim ve deneyimlerin yerleriydi ve Müslümanlarla Hıristiyanlar iki cemaat olarak, daha önce olmadığı kadar dirsek teması içindeydiler. Heath Lowry "sürekli bir değişim havası ve istikrarsızlık"tan söz ederek şöyle diyordu: "Kısacası, bu çalışmanın kapsadığı yaklaşık 125 yıl, şehir ve birkaç kuşak sakinleri için 'sürekli bir değişim hali' olarak nitelenebilir" (Lowry 2009: 206-7). Bu Balkan kentleri için de dramatik bir dönem olmalıydı, bizim bu dönemi bu kadar az biliyor olmamızsa daha da şaşırtıcı.

Tek ilişki kaynağı bireysel din değiştirmeler değildi. Evliya Çelebi, din nedeniyle ikiye bölünmüş bir kent gördüğünden söz ediyordu, ama 16. yüzyıl gibi erken bir tarihte Atinalı Hıristiyan kadınların Müslümanlarla evlilik sözleşmeleri yaptıkları bilinir (Faroqhi 2005: 388). Osmanlı döneminde Balkanlar'ın her tarafında karışık evlilikler, dolayısıyla da karışık aileler bulunmaktaydı. Bugün artık din değiştirenlerin kendi özgün cemaatleriyle ilişkilerini hiç değilse kısa bir süre kesmediklerini ve bunun başlangıçta dinler arasındaki etkileşimi artırdığını biliyoruz. Daha önce verdiğimiz bir örnekte Bosna'daki dönmelerin, Katolik akrabalarıyla *zadruga* olarak bilinen aile ortamında yaşamaya devam ettiğinden söz etmiştik, ama güneye indikçe oldukça sakin bir yaşam sürülen Veroia'da da akrabaların ilişkilerini koparmadıkları bilinir (Lopasic 1994: 168; Gara 2005-6: 165).[19] Ayrıca İslam dinini kabul etmek ile Türkleştirme arasındaki farkı da aklımızda tutmamız gerekir. 17. yüzyıla yaklaşırken Trabzon'da, neredeyse kentin fethinden 150 yıl sonra Rumcanın hâlâ *lingua franca* olduğunu da

19 Selim Deringil'e göre dönmeler, önceki cemaatleriyle ilişkilerini 19. yüzyıla, cemaatler arasındaki sınırın milliyetçilik nedeniyle sıkılaştırıldığı döneme değin sürdürmüşlerdir (Deringil 2000: 553).

hatırlayalım (Lowry 2009: 164). O zaman iki dini cemaat de, bir süre aynı dili konuşmuşlardı. Balkanlar'da da durum böyle olmuş olabilir miydi? Dönmelerin sayılarının fazlalığının yanı sıra, kentsel alanlarda Rumcanın ağırlıkta olduğunu düşündüğümüzde, bu dilin 16. yüzyıl boyunca Balkan kentlerinde de tahminimizden daha önemli bir yer tutmuş olabileceğini söyleyebiliriz.[20] Ancak dilin ötesinde dönme kültürüne ilişkin daha kapsamlı sorunlar hâlâ irdelenmemiştir. İslamlaşmış Balkanlar'da Hıristiyan âdetlerinin "sürmüş olması" (sonraki bölümlerde ele alınacak) kapsamlı bir bibliyografya birikimine yol açmıştı, ama kültürel âdetler yalnızca dini ilgilendiren bir konu değildi. Machiel Kiel'e göre Müslümanların çoğunu yerel dönmelerin oluşturduğu alanlarda sanatsal üretim daha tutucu olup Bizans örneklerine daha yakındı. Kiel, "Bir bölgenin etnik bileşiminin, o bölgenin Osmanlı sanatına yönelik olarak geliştirdiği beğeni üzerinde bu kadar belirleyici olması çok ilginçtir" der (Kiel 1979: 24).

15. yüzyılda Anadolu'dan getirilen Türk nüfusun Balkanlar'a yerleştirilmesi, yarımadadaki kentlerin gelişmesinde önemli bir merhale olmasına rağmen, yeni gelenlerle yerel halk arasındaki ilişkiler en alt düzeydeydi. İkamet alanlarının ayrılması ilkesi geçerliydi ve yeni gelenler kendi yerleşmelerini tarihsel merkezden uzak yerlerde kuruyorlardı (Argo 2008: 268). Din değiştirmeler, genellikle Balkan soyluları ile beraberindekilerin Osmanlı ordusuna katılmalarıyla askeri ortam içinde meydana geliyordu. Sıradan Hıristiyanlar bu tür gelişmelerin çok uzağındaydılar (Krstić 2004: 14). Sözü edilen bu toplumsal mesafenin 16. yüzyılda kırılmasıyla birlikte, Balkanlar'daki bütün kent merkezlerinde Hıristiyanlarla Müslümanlar (Türk de olsa, dönme de) birbirleriyle daha yakın ilişkiler kurmaya başlamışlardı. Bu dönemde İslam dindarlığının önem kazanmasına karşın, gelişmelerin hiçbiri devlet güdümlü değildi ve daha çok alttan alta kaynamakta olan sosyoekonomik baskıların ve oluşan fırsatların bir yansımasıydı. Aslında 17. yüzyıla gelindiğinde hem Müslüman, hem de Hıristiyan seçkinlerin, iki cemaat arasında sınırların yıkılması olarak algıladıkları şeyden rahatsız olmaya başlayacaklarını göreceğiz. O zaman, Balkan toplumlarında birlikte var olabilme doğrultusundaki uzun süreli denemelerin

20 Bazı dönme cemaatler, Yanya ve Girit gibi yerlerde hiçbir zaman Yunancadan vazgeçmemişlerdi.

1500'lerden sonra başladığını söyleyebiliriz. İşe bakın ki, 15. yüzyılın temel niteliklerinden biri olan Hıristiyanların yoğun biçimde Osmanlı ordusuna katılımları da gene aynı dönemde, yani 17. yüzyılda gerilemeye başlamıştı.

Devlet Hizmetindeki Hıristiyanlar

1400'den 1600'e kadar Ormanlı ordusunun en önemli unsurları tımar sahibi sipahilerle meşhur (ya da kötü şöhretli) yeniçerilerdi. 15. yüzyılda sipahiler arasındaki Hıristiyanların sayısının epeyce yüksek olduğunu, hatta bazı bölgelerde çoğunlukta olduklarını görmüştük, Sipahilerin hem savaş alanında, hem de yönetimde merkezi bir rol üstlendikleri göz önüne alındığında, imparatorluğun erken döneminde Hıristiyan insan gücünün hayati önem taşıdığını söylemek abartılı olmaz. Ancak 16. yüzyıl boyunca Hıristiyan sipahilerin sayısı giderek azalmaya başlamıştı; bunun nedeni onlara karşı bir hareket başlatıldığından değil, din değiştirip Müslüman olanların sayısının artmasındandı (İnalcık 1954: 116; Kiel 1985: 67). Bu değişikliğe karşı devletin nasıl bir tavır takındığını bilmiyoruz; belki doğal bir gelişme olarak görülmüştü, ama 17. yüzyıl sonlarında halkın yaklaşımına ilişkin edindiğimiz bilgi kırıntılarından, hiç değilse bazı yerlerde Hıristiyan sipahilerin istenmediği anlaşılıyordu. Zimmilerin Kütahya Kalesi'nde askerlik yapmalarıyla ilgili şikâyetler alan sultan, bu kişilerin köklerinin sorgulanmasını gerekli görmüştü (İnalcık: 1953: 248).

1500'den itibaren yazılı kaynaklar Hıristiyan askeri güçleri önemsizleştirme eğiliminde olsalar da, düşük rütbelilerdeki katılım hâlâ hatırı sayılır boyutlardaydı. Birinci Bölümde de gördüğümüz gibi, Barkan'a (1957) göre 1520'de Osmanlı ordusunda hizmet eden Hıristiyanların sayısı, genellikle mütevazı görevlerde olsalar da 90.000 gibi oldukça yüksek bir düzeydeydi. Özellikle sınır bölgelerinde kullanılan Hıristiyan voynuklar, Osmanlıların Macaristan'da daha kalıcı bir varlık göstermeye başladıkları 1541'e değin buralarda askeri önemlerini korumuşlar, ancak daha yerleşik düzene geçildikten sonra bunların da hayati önemi azalmıştı. Bundan sonra saray ahırları hizmetlileri olarak görevlerinin sağladığı ayrıcalıklardan yararlanmaya devam etmişlerdi (Murphey 2012). Ancak, voynukları 16. yüzyılın daha genel bağlamında ele almak önemlidir, çünkü o zaman

orduda önemlerini yitirmelerinin nedeninin salt Hıristiyan olmalarına bağlı olmadığı ortaya çıkar. Yüzyıl boyunca Osmanlılar hem Balkanlar'da hem de Anadolu'da ister Hıristiyan voynuklar ister Müslüman yayalar ya da müsellemler olsun yavaş yavaş yedek güçlerin tümünü kullanmaktan vazgeçmişlerdi (Imber 2002: 267-8; Faroqhi 2012). Bir kayıtta 1600'e gelindiğinde hepsinin artık sıradan vergi mükellefleri sayıldığı, yani reayaya dahil edildikleri yazılıdır (Imber 2002: 267).

Önceden de belirtildiği üzere, Heath Lowry 16. yüzyıl anlatısında, Arap topraklarının imparatorluğa dahil edilmesiyle, Hıristiyan tebaanın sahip olduğu kimi hak ve ayrıcalıkların geri çekildiğini belirtmişti. Aslında bence, hakların ve ayrıcalıkların imparatorluğun tümünde ve ayrım yapılmaksızın bütün kesimlerden geri çekildiğini söylemek daha akla yatkın bir anlatı olur. Olay Sultan Süleyman dönemine özgü yönetim biçiminin standartlaştırılmasının (modern öncesi bir imparatorlukta her zaman göreliydi) bir parçasıydı. Sonucundaysa reaya ile askeri sınıf arasındaki farklılık daha keskinleşmişti, ama bu ayrımın dinsel bir tonu yoktu.

Öte yandan Hıristiyan sipahilerin devre dışı bırakılmasının Osmanlı askeri sınıfını bir Müslüman kurum olarak daha da yeknesaklaştırdığını inkâr etmeye gerek yok. 16. yüzyılda Müslümanlar Hıristiyanlarla aynı reaya statüsüne sahiptiler ama bir Hıristiyanın askeri statüyle orduda yer alması da olağandışı hale gelmişti. Balkanlar'ın her yerinden gelen seçkinlerin Osmanlı ilerleyişi içinde kaynaşabildiği 15. yüzyıla özgü ortak pota yok olup gitmişti.

Askeri sınıfın dışında durum daha karışıktı. Voynuk, derbendci ve celepkeşan köyleri 16. yüzyıl boyunca Balkan kırsalında noktacıklar halinde yaşamaya devam etti ve devlete önemli hizmetlerde bulundular. Martoloslar da 17. yüzyıl içlerine değin iç güvenliği sağlamaya cizye ödemeden devam etmişlerdi (Rossi ve Griswold 2012). Voynuklar ve martoloslar bütünüyle Hıristiyan güçlerdi, ama derbendciler ile celepkeşanlar arasında Müslümanlar da olabiliyordu.

En çok Balkanlar'ın kuzeyinde, özellikle de Bulgar ve Sırp topraklarında ön plana çıkan Voynukların, tam da Sırpların İstanbul'daki etkileri doruk noktasına ulaşırken reaya statüsünü kaybetmeye başlamaları şaşırtıcıdır. 1557'de Sırp patrikliği yeniden kurulduğunda, daha önce Rumlarda

gördüğümüz, yüksek makamdaki ruhban sınıfı yakınlarının artık birer Müslüman olarak Osmanlı seçkinlerine katılmış olduğu aynı örüntü bu kez Sırplarla yeniden tekrarlanıyordu.[21] Devşirmeler kişisel olarak kendi cemaatleri yararına nüfuzlarını kullanabiliyorlardı –zaten patrikliğin yeniden kurulmasını da Sırp devşirme Sadrazam Sokollu sağlamıştı– ama ordunun yeniden örgütlenmesi gibi güçlü akımlara karşı duramıyorlardı. Öte yandan Sırp deneyiminin Rumlarınkini bu kadar çok hatırlatıyor olması da seçkin politikaları düzeyinde İstanbul'da pek bir şeylerin değişmediğini gösteriyordu. Osmanlılar, Macaristan'a doğru ilerledikçe Sırplar Osmanlı savunması için daha da hayati önem kazanmış ve 1545'te Estergon Kalesi'ni 1.526 Hıristiyan Sırp asker savunmuştu. Balkanlar'ın kuzeyinde Sırp etkisinin ne kadar önemli hale geldiği, Osmanlıların Macaristan, Eflak, Venedik ve Ragusa'yla (Dubrovnik) yürüttükleri yazışmaların Sırpça yapılmış olmasından da anlaşılıyordu (Hadrovics 1947: 48). Bütün bunlar Sırp kökenlilerin, imparatorluğun kalbi İstanbul'da sahip oldukları nüfuzun bir sonucudur.

Sırplar, imparatorluğun Orta Avrupa içlerine doğru ilerlemesinden kendilerine çıkar sağlarken, Rumlar da boş durmuyorlardı. I. Selim'le (1512-20) başlayan olağanüstü fetihler döneminde Osmanlılar yalnızca kuzeye doğru genişlemekle kalmamış, güneye, 1204'teki 4. Haçlı Seferinden beri Katolik Hıristiyanların ellerinde tuttukları Ege dünyasına da ulaşmışlardı. Adalarda Katolik lordlar Rumca konuşan Ortodoks köylülere hükmediyorlardı; Osmanlı fetihleriyle Yunan dünyası bir kez daha ön plana gelmiş ve merkeze yerleşmişti. İslam dindarlığının arttığı bir yüzyılda, sultan İstanbul'daki Rum Ortodoks patriğine, Katolikliğe karşı bir üstünlük sağlamıştı.

21 Hadrovics "devletin Sırplaştırılması"nın 16. yüzyılın ortalarında doruğa çıktığını söylüyordu (Hadrovics 1947: 48).

Dördüncü Bölüm

GENİŞ YUNAN DÜNYASI

Doğuda Latinlerin sonu

Osmanlıların 15. yüzyılda kazandığı zaferler yalnızca Bizansın değil, Latinlerin de sonunu getirmişti. Latinler, IV. Haçlı Seferiyle gelen ve Osmanlıların Akdeniz Bölgesi'ne ilerlediği sıralarda hâlâ oralarda bulunan çeşitli Katolik güçlerden (Eğriboz (Negroponte) Adası'nda Venedikliler, Sakız Adası'nda Cenevizler ve Ege'de Sommaripa gibi soylu aileler) oluşuyordu. Fatih Sultan Mehmed 1453'te Bizans İmparatorluğu'na son vermişti, ama Latinlerin egemenliğini kırması daha uzun sürmüş ve bu süreç 1522'de Rodos, 1570'te Kıbrıs ve 1669'da Girit gibi çok önemli noktaların fethiyle tamamlanmıştı.

1453 öncesinde Bizanslılar, Osmanlıları kastederek "Türkler"in mi yoksa, Frank dedikleri Batılı Katoliklerin mi en büyük düşmanları olduğu konusunda ikiye ayrılmışlardı. Öte yandan Bizans toplumu yüzyıldır çok önemli bir siyasal bölünme de yaşıyordu; kimileri gönülsüz olmakla birlikte, Batının desteğini alabilmek amacıyla Roma'yla birleşmekten yanaydı, kimileri de Müslümanlara boyun eğmenin, nefret ettikleri Latinlerin önünde diz çökmekten daha iyi olacağını savunuyordu. Rumlar, 1453'ten sonra bu can sıkıcı seçenekler ortadan kalkınca Osmanlı gücü sayesinde Latinlerin giderek zayıflamasından yararlanabilecek konuma gelmişlerdi. Rum Ortodoks inancının 15. yüzyıldan başlayarak Katoliklik karşısında üstünlük elde etme süreci 16. yüzyıla kadar uzanmıştı. Bir önceki bölümde, ekümenik patriğin 1500'den sonra artan din değiştirme olaylarına sert tepki göstermediğinden söz etmiştim; Latinlere karşı kazanılan sürekli zaferler bunun bir nedeni olabilir.

Osmanlıların, kuzeye Macaristan içlerine ilerlemesi Sırplara yaramıştı. Ama güneye doğru ilerlemeye başladıklarında, Doğu-Batı Hıristiyanlığı arasında yüzyıllardır süregelen mücadelenin tam ortasına düşmüşlerdi. 1204'ten beri ilk kez Ortodoks manastır inşaatlarının yeniden, Osmanlıların Andros Adası'nı fethetmelerinden hemen sonra baş-

ladığını daha önce de belirtmiştim. Şimdi adaların ele geçirilmesine daha sistematik yaklaşarak, bunun Osmanlılar, patrik ve ada sakinleri için ne anlama geldiğine bakalım.

Osmanlılar İstanbul'un fethinin hemen ardından gözlerini Ege'nin kuzeydoğusundaki Taşoz, Semadirek, Midilli ve Limni'ye çevirmiş ve on yıllık bir zaman dilimi içinde hepsini ele geçirmişti. Bu anlaşılır bir şeydi, çünkü bu adalar Çanakkale Boğazı'nın girişine çok yakındı. II. Mehmed Venediklilerle giriştiği uzun mücadelenin (1463-79) sonucunda Yunan anakarasının hemen yakınında olan Eğriboz Adası'nı 1470'te fethetmişti; bu Osmanlıların Venedik'e karşı kazandığı ilk ciddi galibiyetti. II. Bayezid zamanında bütün imparatorlukta bir durgunluk hâkimken, I. Selim'in Ortadoğu'daki fetihleriyle birlikte olaylar yeniden tırmanmaya başlamıştı. I. Selim, Doğu Akdeniz'in güney ve kuzey kıyılarını 7. yüzyıldan bu yana ilk kez tek bir hükümdar altında birleştirmeyi başardı. Bu yeni durumda düşman güçler, yeni kazanılmış Mısır Eyaleti'ni imparatorluk başkentine bağlayan denizyolu üzerinde sıkışıp kalmışlardı. Bunların arasında en korkutucu olanı Rodos Adası'ndaki St. Jean Şövalyeleri'ydi [Hospitalier Tarikatı].

Trakya Adaları olarak da bilinen Boğazönü Adaları (Gökçeada, Taşoz, Semadirek, Limni) ve Midilli, 1204'te Latinlerden alınan ünlü Kiklad Adaları'ndan tamamen ayrıydılar. Bizanslılar 1261'de İstanbul'u yeniden aldıktan sonra, imparatorluğun savunması için hayati olan Boğazönü Adaları'nın denetimini de ele geçirmişlerdi. Dolayısıyla Ortodoks kilisesi bu adalarda, neredeyse 500 yıl boyunca Latin egemenliği altında kalan Girit'te olduğu gibi karanlığa gömülmemişti. Örneğin Aynaroz Dağı'ndaki manastırlar ile Patmos'taki Ayios İoannes Manastırı 14. ve 15. yüzyıllarda Limni'de epeyce mülk edinmişlerdi, belgeler 1479 Osmanlı fethinden önce adadaki Hıristiyan dini yapılarının sayısının 75 olduğunu gösterir (Lowry 2002: 141-2). Ancak bu adaların yeterli güvenliği yoktu ve Bizanslılar ellerinde tutmakta zorlanıyorlardı. Bölge adaları hem Latin, hem de Türk güçlerinin sürekli saldırıları altındaydı, ayrıca korsanlıkla da mücadele etmek durumundaydılar. Cenovalı bir korsan 14. yüzyıl ortalarında Midilli'ye yerleşmiş, ahfadı da kendilerini Gattilusio prenslerine dönüştürerek adayı yönetmeye başlamış, Konstantinopolis'in fethinden kısa bir süre önce de Limni'yi ele geçirmişlerdi (Topping 1986).

Osmanlıların kalıcı egemenliklerini kurması (uzun süreli Osmanlı-Venedik mücadeleleri sırasında gitgeller yaşanmıştı) ve Ege'nin kuzeydoğusundaki Latin tehdidinin ortadan kalkması hem adalılar hem de Osmanlılar için uzun süren fırtınalı bir dönemden sonra barışçıl ortamın oluşmasını sağlamıştı. Bu açıdan durum Birinci Bölümde ele aldığımız Teselya ile benzerlikler taşıyordu. Bir başka benzerlik de çeşitli adaların sakinlerine karşı nasıl davranılacağının onların direnme ya da teslim olmalarına bağlı olmasıydı. Osmanlılar Taşoz ile Semadirek adalarını güç kullanarak almış, çok sayıda ada sakini de II. Mehmed'in kenti yeniden inşa etme projesi doruğundayken İstanbul'a yollanmıştı (Topping 1986: 226). Öte yandan Limni direnmeden teslim olmuş ve Teselya'da olduğu gibi uzun süren bir yenilenme sürecine girmişti (Lowry 2002; 2013).

Daha güneyde, Ege'nin güneydoğusundaysa sıkıntılar epeydir sürüyordu. Osmanlılar (ve onlardan önce Menteşeoğulları ve Aydınoğlulları beylikleri), 14. yüzyılın başlarından beri Rodoslu St. Jean Şövalyeleri'yle mücadele içindeydiler. Şövalyeler Osmanlıların 1480'deki başarısız kuşatmasına karşı durabilmiş, ama II. Bayezid döneminde imparatorluğun tümünde görece barışçıl bir hava sürmesine karşın, Ege'nin bu köşesinde çatışmalar devam etmişti (Zachariadou 1966). Sultan Süleyman Rodos'un üzerine 1522'de gitmiş, kısa bir kuşatmanın ardından Haçlıların simgesi haline gelen bu tarikatı yok ederek, Ege'deki On İki Ada'yı da (Dodekanisos) almış ve burada da yeni bir barış dönemi başlamıştı.

Rodos din açısından şövalyelerin yönetimi altındayken ilginç bir dönem yaşamıştır; ada, Katolik kilisesinin hiçbir zaman ciddi bir üstünlük sağlayamadığı Boğazönü Adaları ile Ortodoks kilisesinin fiilen zulme uğradığı Girit, Kıbrıs ve Kiklad Adaları'nın arasında yer alıyordu (Luttrell 1987). Şövalyeler adayı aldıklarında Ortodoks kilisesinin atama ve gelirlerinin Hospitalier Tarikatı büyük üstadı tarafından denetlenmesi konusunda bir anlaşma imzalanmıştı. Katolik başpiskopos Ortodoks mevkidaşının sarayını ve Rodos'taki kilise ve dini kurumlara ait bütün mülklerin yarısını devralmış, geri kalanlar Ortodokslara bırakılmıştı. Adada bir Rum metropolit vardı, ama bunun kim olacağına dair kararları büyük üstat veriyordu. Ortodokslar bu dönemde kilise yaşamlarını sürdürmeyi ve

büyük bir gayretle vakıflar kurmayı ve bağışlarla gelirlerini artırmayı başarabilmişlerdi. Dolayısıyla bir sürü müdahaleyle baş etmek zorunda olsalar da doğuda Latinlerin egemenliği altındaki diğer birçok yerde olduğundan daha iyi bir konumdaydılar. Ancak bir son ayrıntı akıllara bazı sorular getiriyordu: Rodos'taki Ortodoks kilisesi, adanın Ortodoks cemaatinin çoğu mensubu gibi papanın üstünlüğünü resmen kabul etmiş miydi? Büyük olasılıkla bu durum, 1522'de Osmanlıların gelmesiyle bazı işlemler sayesinde tersine döndürülmüştü, ama konu daha fazla araştırılmayı bekliyor. Ekümenik patrik herhalde St. Jean Şövalyelerinin yok edilmesinden memnun olmuştu. Artık adam yerine konmamaktan kurtulmuştu. 1452'de patrik Rodos metropolitini Kos başpiskoposu olarak atadığında, Hospitalier Tarikatındakiler bu atamayı reddetmişlerdi (Luttrell 1987: 364). Öte yandan Osmanlıların, Katolik güçlerle her karşılaştıklarında olduğu gibi Rodos'u da zor kullanarak aldıklarını ve halkın bundan büyük zarar gördüğünü unutmamamız gerek.[1] Hıristiyanların sur içinde yaşamaları yasaklanmış, bu da şövalyeler döneminde sayıları hayli yüksek olan, yerel yönetimde etkili olacak önem ve ayrıcalıklara sahip kentli Yunanlara kuşkusuz büyük bir darbe olmuştu (Luttrell 1987: 362-3). Batı Anadolu'dan zorunlu iskânla adaya sürgün edilen Müslümanlar onların yerini almış ve zamanla adada hatırı sayılır bir Müslüman cemaat oluşmuştu. Müslümanların nüfus içindeki oranları 18. yüzyıl başlarında neredeyse yüzde 40'a ulaşmıştı (Erdoğru 1996: 39).

Osmanlılar Kiklad Adaları'na, Kuzey ve Doğu Ege Adaları kadar ilgi duymamışlardı; zaten Kikladlar'ın ne stratejik ne de tarımsal değeri vardı. Ancak kendisi Rum dönmesi olan Kaptanıderya Barbaros Hayreddin Paşa 1537'de Korfu yenilgisinden geri dönerken, inisiyatifi ele alarak, anlaşılan itibarını yeniden kazanmak ve askerlerine yağmalama olanağı sağlamak amacıyla Kiklad Adaları'na saldırmıştı. Müdahale büyük bir başarıyla sonuçlanmış, Venedik'le barışın imzalandığı 1540'ta Venediklilerin elinde yalnızca küçük İstendil Adası kalmıştı (Vatin ve Veinstein 2004: 12).

1 Vera Costantini, özellikle Venediklilerden söz etmekle birlikte Katoliklerin yaklaşımını şöyle özetliyordu: "İmparatorluk ile Cumhuriyet arasındaki yüzyıllık çatışmalar boyunca, teslim olma olayları son derece enderdi. Venedik'in modern dönemdeki tarafsız konumları valilerinin komutanlarından ölene dek konumlarını savunmalarını beklemelerini engellememişti" (Costantini 2008: 379).

Önceki bölümlerin birinde belirtildiği üzere Kikladlar konusunda Ortodokslarla Osmanlılar birbirlerinden çok farklı tepkiler vermişlerdi. Osmanlılar adalara fazla ilgi duymuyorlardı, onun için Rodos'ta ve (birkaç on yıl sonra da) Kıbrıs'ta yaptıklarının tam tersine oradaki Latin soyluların adaları haraç ödeme koşuluyla kendi adlarına yönetmelerine izin vermişlerdi (Slot 1982: 78).

Ancak Latin yöneticiler için artık devir değişmişti. Nakşa Adası Dükü IV. Giovanni, İstanbul'daki patrikle yüzleşmek ve bu güçlü kişinin kendisine karşı tavır almayacağından emin olmak istiyordu. Dükün 1558'de adadaki üç zengin manastırı patrikliğe bağışlamasının nedeni de bu olmalıydı. Yaklaşık aynı sıralarda adada Ortodoks piskoposlara da izin verilmeye başlanmıştı (Slot 1982: 81). Kendini göstermeye başlayan Hıristiyan Ortodoks seçkinler ve yeniden canlılık kazanan Ortodoks ruhban sınıfı, Kikladlar'da 300 yıldan fazla süren Latin yönetimi mirasını tersine döndürmeye başlayınca, Ortodoks kilisesi buna benzer başka başarılar da elde etti. Bunlara adadaki Müslüman cemaatin her zaman çok küçük kalmış olduğunu da eklersek, Barbaros'un yaptıklarının Ortodoks kilisesi ve Ortodoks cemaati için kesin bir zafer olduğu anlaşılır.

Osmanlıların Venediklilerden 1570'te büyük zorlukla aldıkları Kıbrıs'ta durum biraz daha karışıktır. Osmanlı donanması Nisan 1570'te sekiz kadırga ve 30 tekneyle İstanbul'dan denize açılmıştı (Hill 1972: 892). Eylül ayına gelindiğinde Nicosia [Lefkoşa] ile adanın büyük bölümü düşmüştü, ama Famagusta'yı [Gazimağusa] almak neredeyse bir yıl sürdü. Kent teslim olduktan sonra Osmanlı komutan halka "Hıristiyan olarak yaşayabileceklerini, ama [kendisine] ne bir kilise ne bir ev, ne de herhangi bir şey bırakılmayacak [olan] Latin kilisesi"yle bağlarını kesmek zorunda olduklarını söyleyerek, Osmanlı denetimi altına giren bütün Latin doğu topraklarında Ortodoks kilisesinin statüsünün iyileştiği kuralının Kıbrıs için de geçerli olduğunu açıkça belirtmişti (Costantini 2008: 380-1). Latin soyluların savaşta ölmesi ya da adadan kaçması sonucu ortaya çıkan yönetim boşluğunu da hemen Ortodoks ruhban sınıfı –Nicosia başpiskoposu ve başka piskoposların yanı sıra, büyük manastırların başpapazları (*hegumenos*)– doldurmuştu (Costantini 2008: 380, 382). Balkanlar'daki ilk Osmanlı

fetihlerinde olduğu gibi, Kıbrıs'taki ruhban sınıfı da güç dengelerini nasıl kendi lehlerine çevireceklerini hemen öğrenmişlerdi. Osmanlıların gelişinden on yıl sonra bir grup manastır İstanbul'a temsilci yollayarak adadaki vergi tahsilatıyla ilgili suistimalleri şikâyet etmiş, sultandan yerel görevlileri bu konuda uyaran bir ferman almayı başarmışlardı. Sultan da böylece onları uyarma fırsatı yakalamış ve gelecekte benzer sorunlar çıkmayacağını umduğunu belirtmişti (Costantini 2008: 383).

Kıbrıs köylüsü de Osmanlıların gelişini iyi karşılamıştı. Franklar ve Venedikliler yönetiminde bu bereketli ada, şeker ve pamuk üretim merkezi olarak ünlenmişti, ama ihracat ekonomisi üreticilere ağır koşullar dayatıyordu. Osmanlılar tıpkı Balkanlar'da yaptıkları gibi burada da feodal sistemin en istenmeyen unsurlarını yürürlükten kaldırmışlardı.

Ama Rodos'ta olduğu gibi Kıbrıs'ta da Katolikler güçlü konumdaydılar ve kendiliklerinden teslim olmadıkları için adalılar direnişlerinin bedelini ağır ödemişlerdi. Nicosia kuşatması üç ay sürmüş ve ordu direnişi kırıp içeri girdiği zaman çok sayıda insan öldürülmüş ve sayısız esir alınmış; çarpışma sırasında halkın dörtte biri kaleye sığındığı için sonuçta 14 bin kişi tutuklanmıştı. Famgusta sakinleri Nicosia örneğinden ders alarak teslim olmuş, ama her iki kentte de Hıristiyanların sur içinde yaşamalarına izin verilmemişti. Bu da kentlerin doğal olarak Hıristiyan niteliklerini yitirmesine yol açmıştı. Famagusta kent surları içindeki 32 kiliseden 30'u kişilere satılmış, biri camiye dönüştürülmüş, biri de sur içinde yaşamaya devam etmesine izin verilen küçük bir Ortodoks zanaatçı kesim için korunmuştu. Çatışmalardan sonra Famagusta, terk edilmiş kiliseler arasında sadece askerlerin yaşadığı bir kent halindeydi (Costantini 2008: 382). Bu, bir zamanlar Doğu Akdeniz'in en ünlü ticari pazarı olan bir kent için şok etkisi yaratan bir durumdu.

Osmanlılar ve Katolik güçler arasında meydana gelen çoğu şiddetli çatışmaların yol açtığı kısa kargaşalıklara karşın –ki bunların ağır bedelini ödeyenler çoğunluktaki Rum Ortodokslardı– uzun vadede 16. yüzyıl eğilimlerinin değişmediği açıktı. Adalar genelinde Latin doğu (Kikladlar dışında) dağılmış ve Latin soylular ile Katolik kilisenin yokluğunda yeni bir Ortodoks seçkin sınıfı oluşmaya başlamıştı. Bu hem yeni ayrıcalıklı

sınıfı oluşturan bireyler için, hem de el değiştiren arazi ilişkileri açısından geçerliydi; Andros Adası'ndaki manastırlar kısa süre içinde adadaki en varlıklı arazi sahiplerine dönüşmüşlerdi (Kolovos 2007: 72). Ortodoks hiyerarşisi ile toprak mülkiyetinin az çok dağılmadığı İstanbul'a yakın adalarda, Osmanlı barışının (*Pax Ottomana*) Ege ve Akdeniz'e de yayılması, kilisenin servetinin çalkantılarla geçen 15. yüzyılda mümkün olamayacağı kadar artmasına yardımcı olmuştu.

16. yüzyılda Ortodoksların Latinlere karşı elde ettikleri kazanımlar, Osmanlı ilerlemesi nedeniyle Katolik egemenliğinin fiziksel tasfiyesiyle sınırlı kalmamıştı. Bizanslılar, 10. yüzyıl gibi erken bir tarihte Venediklilere, askeri destek karşılığında ticari ayrıcalıklar tanımışlardı. Çanakkale Boğazı'na giren bütün gemiler, Bizans tebaasından olanlar da dahil olmak üzere, 30 *soldi* vergi ödemek zorundayken, Venedikliler yalnızca 17 *soldi* ödüyorlardı (Herrin 2007: 158). Zamanla bu ayrıcalıklar artarak, başka şeyleri de içerir olmuş; böylece İtalyan tüccarlar yüzyıllarca Bizans ticaretinde üstünlüğü ellerinde tutmuşlardı. Osmanlıların bu özel düzenlemeleri feshetmesiyle, bundan en kârlı çıkanlar gene Rumlar olmuşlardı. Ancak 16. yüzyılda Rum ticaretiyle gelen zenginliğe geçmeden önce, bu dönem Yunan tarihinde genellikle göz ardı edilen son bir Osmanlı fethine bakalım.

1516'da I. Selim, Mercidabık'ta Memluk Emiri Kansu Gavri'yi yenmişti; çarpışma yalnızca bir saat sürmüş ve Büyük Suriye –bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün ve Filistin-İsrail– imparatorluğa dahil edilmişti (Hathaway ile Barbir 2008: 39). Bir yıl sonra da Mısır'ın alınmasıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez Müslümanlar çoğunluğa geçmişlerdi. Ancak Suriye'nin fethi hatırı sayılır bir Rum Ortodoks Hıristiyan nüfusu da beraberinde getirmişti. Bu kesimin köklerinin Bizans dünyasında olduğu ayin dili olarak hâlâ Rumcayı kullanmalarından anlaşılmaktaydı. Hıristiyan Araplar, Haçlı Seferleri nedeniyle büyük sıkıntılar yaşamalarına karşın, ele aldığımız adalarda yaşayan çok daha az sayıdaki halklarla karşılaştırıldığında hâlâ azımsanmayacak düzeydeydi.[2] Artık 7. yüzyıldan beri ilk kez İstanbul'dan yönetileceklerdi, yani Ortodoks kilisesinin ekümenik patriklik

2 Büyük Suriye sınırları içinde 1516'da büyük olasılıkla bir ya da bir buçuk milyon Hıristiyan bulunmaktaydı (Masters 2001: 49).

makamı olan kentten. Rum Ortodoks tarihinde büyük önem taşıması gereken bir olaydan, acaba neden bu kadar az söz edilmektedir?

Suriye'nin yönetiminin Memluklardan Osmanlılara geçişi, bazı açılardan çok önemli sonuçlar doğurmuş olsa da bu sorunun yanıtı, Osmanlıların Ortodoks kilisesi içinde süregelen düzenlemeleri değiştirmemiş olmalarında yatar. O halde bunun, Katolik Avrupa ile Müslüman dünya arasında sıkışıp kalan Rum Ortodoks seçkinlerinin tarihsel bakış açısıyla ilgili temel bir gerçeği açığa çıkarttığını söyleyebiliriz. Osmanlılar Suriye'yi ele geçirdiklerinde, Antakya, Kudüs ve İskenderiye patriklerinin yetki alanı içinde kalan Hıristiyanlar zaten uzun bir süredir Müslümanların yönetimi altındaydılar; Kudüs ve İskenderiye için bu neredeyse binyıldır böyleydi. Dolayısıyla işlerini çok çeşitli Müslüman hükümdarlar –Emevi, Abbasi, Memluk vd– ve İstanbul'daki ekümenik patrikle zaten çoktan düzene sokmuşlardı. Bir Müslüman hükümdarın yönetiminden öbürüne geçiş bu istikrarı bozmamış, Hıristiyanlar deneyimleri sayesinde Müslüman yönetimine nasıl uyum sağlayacaklarını öğrenmişler, Osmanlılar da onları düş kırıklığına uğratmamıştı. Öte yandan Bizanslılar kendi açılarından, Arap dünyasındaki Rum Ortodokslarla yürürlükte olan anlaşmaları çoktan hayatlarından çıkartmışlardı, İstanbul'daki ruhani seçkinler de bu geleneği Osmanlı dönemine taşımışlardı. Bizanslılar 7. yüzyılda Arap topraklarını ele geçirdikten sonra Antakya patriğini atamayı sürdürmüş, ama atanan kişi İstanbul'da kalmayı yeğlediği için, bu görevi ender olarak üstlenmişti. Onun yokluğunda ruhban sınıfı ve (en azından 16. yüzyıldan itibaren patriğin makamı olan) Şam'daki siviller, her defasında kendi seçtikleri yerel bir Arap rahibi patrik yapmışlardı. 17. yüzyıl Şam'ında da Hıristiyanlar hâlâ şaşırtıcı biçimde, ekümenik patriğin, kutsal sinodun ya da sultanın müdahalesi olmadan kendi patriklerini atayabiliyor ya da görevden alabiliyorlardı (Masters 2001: 48, 62).

İstanbul'daki patrikse yakınlarda ele geçirilen Latin topraklarına başka bir gözle bakıyordu. Bunun bir nedeni kuşkusuz Katolik egemenliği, Kıbrıs gibi bir yerde çok uzun sürmekle birlikte, Kudüs'ün Müslümanlara geçişiyle karşılaştırıldığında, hâlâ çok yeni sayılabilirdi. Ama Latinlerin Ortodoks kilisesine yaptıkları eziyet ile Osmanlıların, Katolikler pahasına

Ortodokslara karşı gösterdikleri yakınlığın olası birleşmesi çok daha önemli olmalıydı. Osmanlı Devleti, Yunan dünyasının tümünde hem patriğe, hem de Ortodoks ruhban sınıfına, Latinlerin el koydukları geri alma fırsatını vermişti. Ortodokslar için Latinler daha büyük bir tehditti ve bunun kanıtları 19. yüzyılın başlarında su yüzüne çıkmıştı. 1700'lerin başında ekümenik patrik derin uykusundan uyanmış ve Antakya patriğiyle ilgili durumu birden fark edince paniğe kapılmıştı. Nedeni gene Latinlerdi; bu tarihlerde Katolik misyonerler Suriye'de hareketlenmeye ve Hıristiyan Araplar arasında bazı yandaşlar kazanmaya başlamışlardı.

Yunan Ortodoks Tüccarların Galibiyeti

Yunanlarla ilgili ticaret tarihleri, Osmanlı döneminde Yunan ticareti ve taşımacılığının uluslararası arenaya çıkışını genellikle 18. yüzyılın ortaları olarak saptar. Yedi Yıl Savaşlarının Akdeniz'e de sıçramasıyla, taşımacılık yapan Yunanlar tarafsızlıklarıyla, eskiden İngilizler ve Fransızlar tarafından yürütülen ticaretin önemli bölümünü devralmışlardı.

16. yüzyılda Yunan denizciliğinin İtalyan Yarımadası'ndan İstanbul'a ve Karadeniz'in kuzey kıyılarına uzanmasına olanak tanıyan farklı, ama aynı derecede hareketli bir uluslararası düzen olmasına karşın, ticaret tarihleri buna pek değinmez. Ancak erken modern çağ Yunan tarihi, bugün de olduğu gibi tek bir yönetim alanının sınırları içine hapsedilemez.

Önce Osmanlı İmparatorluğu'ndan, yani İstanbul'dan başlayalım. Nikolai Todorov'un Osmanlı İstanbul'unu tanımladığı metnin bütününe baktığımızda, kentin Bizans İmparatorluğu'nun küllerinden nasıl olağanüstü zengin bir kente dönüştüğünü görmemiz mümkündür.

> İstanbul'un fethi, Müslümanların en değerli umutlarını gerçekleştirdi. Halifenin yeni makamı olarak taşıdığı önemle, İstanbul artık en önemli Müslüman kenti, Arap halifelerinin eski başkenti kadar muhteşem bir kent olmuştur. Zaferle çıkılan savaşların ganimetleri, bağışlar, düzenli gelen vergi ve harçlar, armağanlar ve her yere uzanan ticari faaliyetten elde edilen muazzam bir gelir kente akıyordu. Coğrafi konumu –başlıca kara ve deniz ticaret yollarının kavşağında

olması– sayesinde ve birkaç yüzyıldır sahip olduğu ayrıcalıklar ve olanaklarla İstanbul, Avrupa'nın en büyük kenti haline gelmiştir (Todorov 1983: 55-6).

Nüfus artışı da kentin statüsünün yükseldiğini gösteriyordu. 1478'de İstanbul ve Galata'da 16.000 hane (yak. 64.000 kişi) bulunmaktaydı. 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde kişi sayısı 200.000 dolayındaydı.[3]

İstanbul kuşkusuz en önde gelen Müslüman kentiydi –bu dönemde İslam mimarisinin vitrini ve şairlerin, hattatların ve bilginlerin saray tarafından korunduğu bir merkez olmuştu– ama yalnızca bu değil, aynı zamanda bir dünya kentiydi ve bugün bütün dünya kentlerinde olduğu gibi yeryüzünün her köşesinden insanlar buraya geliyorlardı. Aralarında hem üst düzey, hem de daha mütevazı geçmişlere sahip Yunanlar da vardı. Venedik kolonilerinde yaşayan Yunan tüccarların imparatorluk başkentiyle bağlantıları söz konusuydu, hatta bazıları İstanbul'a yerleşmişlerdi bile. Bütün hayatları Doğu Akdeniz'in sularında geçen Yunan gemiciler de bu dönemde İstanbul'un çekiciliğine kapılmışlardı.

Osmanlı İstanbul'unda yaşayan Rumlar ticaret ve gemiciliğin yanı sıra, denizle ilgili bütün zanaatlara yatkındılar. Galata ve çevresi 1453'ten hemen sonra, Bizans döneminde olduğu gibi yeniden kentin ticaret merkezi olmuştu, burası aynı zamanda bir Rum mahallesiydi. Galata'da Müslümandan çok Rum Ortodoks vardı, ayrıca kiliselerden tavernalara, Hıristiyan yaşamıyla ilişkili birçok tesis yolun iki yanına dizilmişti; böyle bir şey sur içindeki mahallelerde skandal olarak nitelendirilirdi. Rum seçkinlerinin –mültezimler, tüccarlar ve gemi sahipleri– evleri de Galata'daydı (İnalcık 1991: 247; Mauroeide 1992: 70).

Galatalı Rum tüccarlar, önceki bölümlerde ele aldığımız mültezimliğin yanı sıra, Avrupa'nın en büyük kenti İstanbul'un gereksinimlerini karşılayacak çok çeşitli ticari fırsatlardan da yararlanıyorlardı. Kaynak zengini

3 İnalcık bu sayının 300.000 olabileceğini belirtir. 1478'deki nüfus tahriri 19. yüzyıla değin yapılan son genel sayım olduğundan doğru tahmin yapmak kolay değildir. Ayrıca gezginlerin tahminlerinin de sur içini mi, yoksa büyük İstanbul'u mu kapsadığı her zaman belirtilmemiştir. Ancak kentin fiziksel genişlemesi ve sürmekte olan inşaatların kayıtlarının iyi tutulmuş olması, bize 16. yüzyıl içinde kentin hızlı bir büyümeye sahne olduğunu açıkça gösterir (İnalcık 2012; Yerasimos 2005).

Karadeniz bu açıdan her zaman hayati önem taşıyordu ve artık denize giriş çıkışlar Osmanlıların denetimi altında olduğundan, Rum tüccarlar öncelери Cenevizlerin denetimi altındaki kıyılara yayılarak, onların yerini almış, kalanları da içlerinde eritmişlerdi. Rum tüccarlar İstanbul'a kereste, kürk ve kurutulmuş balık getiriyor, Akdeniz'den aldıkları tatlı Girit şarabı gibi lüks malları da Karadeniz limanlarına taşıyorlardı. Başkentin ihtiyaçlarını karşılama işini üstlenen Rumlar, 1600'e gelindiğinde Balkan Yarımadası'nın doğusundaki ticaretin büyük bölümünü de denetler hale gelmişlerdi.

Öykünün bu yanını, hiç değilse Osmanlı ve Balkan tarihçileri iyi bilirler. Bu anlatı Yunan ticaretinin, İtalyan ayrıcalıklarını sonlandıran ve Osmanlı tebaasının servetini artıran Osmanlı gücünden yararlandığını söyler. Konuyu bu çerçeve içinde değerlendirmek yanlış değilse bile, eksiktir ve 16. yüzyılda Yunan ticaretinin zenginliğini de bütünüyle yansıtmaz. Bu anlatı Yunan ticaretinin ve taşımacılığının yükselişini salt Osmanlının iç işi, temelde Osmanlı siyasetinin bir sonucu olarak sunar. Aslında Yunanlar etkinliklerini bundan çok daha geniş bir alanda yürütüyorlardı. Yunan tüccarlar 16. yüzyılda yalnızca Osmanlının gücünden beslenmiyor, aynı zamanda Venedik gücünün zayıflamaya başlamasından da yararlanıyorlardı. Venedik gitgide metropol ile Venedik kolonileri (en önemlileri Kıbrıs, Girit ve İyonya Adaları) arasındaki kârlı Levanten ticaretini yalnızca Venediklilerin yapmasını sağlayamaz hale gelmişti. Bu durum, Venedik'in kolonilerindeki tebaasına, ki bunların ezici çoğunluğu Yunan Ortodokslardı, bu özel çevrelere katılma imkânı vermekteydi. Aynı zamanda sürekli bir Osmanlı ilerleyişiyle de karşı karşıya kalan Venedikliler, Osmanlı sultanının tebaasına karşı daha uzlaşmacı bir siyaset benimsemeye başlamış; böylece Osmanlı Rumları da kente ulaşabilme olanağını elde etmişlerdi (Greene 2007).

Erken modern çağda Akdeniz bölgesindeki en önemli denizaşırı Yunan kolonisi Venedik'teydi ve 1498'de Venedik Yunan Kardeşlik Derneği'nin kurulmasıyla buradaki cemaat rüştünü kanıtlamıştı. O tarihe değin Yunanlar Latin rahiplerin denetimi altında epeyce yıpranmışlardı. Artık kendi kardeşlik derneğine (*confraternita*) ya da okula (*scuola*) sahip oldukları için kendi tüzüklerini yapma, papazlarını seçme ve cumhuriyetin yasalarına ters düşmedikçe uygun gördükleri kararları alma hakkını da kazanmışlardı.

Yetkililerle hem sivil, hem de dini alanlarda bazı zorluklar yaşamalarına karşın, kardeşlik derneği kök salmaya başlamıştı. Yapımı 1573'te tamamlanan San Giorgio dei Greci [Ayios Yeoryios Yunan Ortodoks Kilisesi] yüzyıllarca cemaatin merkezi olmuştu.

Yunanca kaynaklar bugün bile Yunan Kardeşlik Derneğinin Osmanlı yönetiminden kaçanlar tarafından kurulduğu yorumunu yapmalarına rağmen özellikle İyonya Adaları ve Girit'ten gelenlerin iyi temsil edildiği cemaatin üyelerinin hepsi Venedik tebaasındaki Yunanlardı. Başkanlık (*gastaldos*) pozisyonuna gelen neredeyse bütün temsilciler dahil olmak üzere en önde gelen üyeler varlıklı tüccarlardı (Greene 2010: 36).

Kardeşlik Derneği'nin üyeleriyle ilgili bilgilerden anlaşıldığı üzere metropol ile kendi eyalet merkezleri arasında büyük bir rahatlıkla gidip gelebiliyorlardı. Ayrıca ister Venedik'e yerleşmiş olsunlar, isterse işlerini doğdukları kentten idare etsinler hepsi aynı hareket özgürlüğüne sahiptiler. İşlerini yerel (İyonya Adaları ile Venedik), bölgesel (Doğu Akdeniz ile Venedik) ya da uluslararası (Girit şarabını ya da Korfu kuşüzümünü İngiltere'ye taşımak) gibi çok farklı ticari düzlemlerde yürütüyorlardı. İlgilendikleri en önemli ürün, Osmanlı İmparatorluğu limanlarından alıp tahıl açığı olan İtalya'ya taşıdıkları buğdaydı (Mauroeidi 1976: 117).

Sözü edilen bu Yunan tüccarların Osmanlı dünyasıyla çok yakın ilişkileri vardı. Ne de olsa Yunanlar, hem Venedik, hem de Osmanlı topraklarının tümüne yayılmıştı ve ticaret yaparken aile bağlarından yararlanmayı biliyorlardı. Örneğin Mora'nın batısındaki Methoni'den [Modon] gelen Samarianis ailesi, Methoni Osmanlıların eline geçince İyonya Adaları'nda Zakintos'a [Zante] taşınmışlardı. Gemi sahibi olan Markos Samarianis, 1520'lerin başından beri Kardeşlik Derneğinin üyesiydi. Nüfuzlu biri olduğu belli olan Markos, San Giorgio dei Greci'nin yapımına büyük bağışlarda bulunmuş ve çeşitli yüksek mevkilerde hizmet etmişti. Samarianis buğdayı Osmanlı ülkesinin doğusundan alıyor ve bunu sağlama bağlayabilmek için de aile bağlarını –kız kardeşi evliydi ve Patras'ta [Balyabarda] yaşıyordu– kullanıyordu (Mauroeidi 1976: 124-5).

16. yüzyılın yeni koşulları bu ilişkileri teşvik etmişti; Akdeniz'deki Yahudi diasporası söz konusu olduğunda üzerinde epeyce durulan bu yeni

koşullar, Yunan deneyimi açısından irdelenmemiştir. İtalyan tüccarlar – burada aslında Venedikliler ve Cenovalılardan söz ediyoruz– Bizans döneminde sahip oldukları üstünlüğün sona ermesiyle birlikte, doğudan uzaklaşıp gözlerini başka yerlere çevirmişlerdi. Venedik'te ticaret erbabı fiilen denizcilik geleneğini bir yana bırakarak, anakara üstünde tarıma ve sanayiye yatırım yapmaya başlamıştı. Doğu ile Batı arasındaki ticaret olanakları hâlâ çok fazlaydı; Venedikliler Osmanlılardan tahıl alırken, Osmanlılar da Batıdan yün, kumaş, cam eşya ve kâğıt istiyordu. Salt ticari amaçlı girişimlerin dışında, erken modern çağ dünyasında ticaret yapanlarla diplomatların çoğu kez aynı kişi olabildiğini biliyoruz; Venediklilerle Osmanlılar arasındaki karmaşık ilişkiler –bazen savaşta, bazen barış dönemlerinde, ama her zaman koşullar ne olursa olsun ticarette– arabulucular için sayısız fırsatlar yaratıyordu. Bu tür arabuluculuk işlerinde ideal olarak Yahudiler yeğleniyordu, ama hem Venedik ve hem Osmanlı topraklarında bulundukları için Yunanlar da arabuluculuk yapıyorlardı.

16. yüzyıl Yunan dünyasına ilişkin kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamış olsa da, ticaret yapan önemli ailelerle ilgili tek tük yazılmış yaşam öykülerinin ayrıntılarından anlaşıldığı üzere İstanbul ile Venedik arasında ticaret, aile ve din bağlarından oluşan bir ağ bulunmaktaydı.

İstanbul cemaatinin önderlerinden olan zengin Rum ailesi Marmaretoslar Galata'da yaşıyorlardı (Mauroeide 1992: 69-70). 1530'lara gelindiğinde aile bireylerinden Dimitrios Marmaretos, aile işletmesinin bir şubesini kurmak üzere Venedik'e yerleşmişti. Yunan Kardeşlik Derneğinin üyesiydi ve Venedik Devleti 1537'de, Kiklad Adaları'nın Osmanlılar tarafından fethedilmesinin arifesinde, ondan Osmanlıların savaş hazırlıklarıyla ilgili planları hakkında bir rapor isteyecek kadar ona güvenmiş, o da raporu hazırlamıştı (Mauroeidi 1976: 130).

Koresseler de Galata'da oturuyorlardı, ama hem mülkleri hem de aile bireyleri bütün Ege'ye, Karadeniz'e ve Balkanlar'a yayılmıştı. Büyük olasılıkla Koresseler Sakız Adası'ndandılar, ama 16. yüzyıla gelindiğinde Girit'te arazi sahibi olmuş, İtalya, Boğdan ve Karadeniz limanlarıyla ve Doğudaki birçok yerle ticaret yapıyorlardı. Venedik'le çok derin bağları vardı. Aileye Venedik Cumhuriyeti'ne verdiği hizmetlerden ötürü *cittadinanza Veneta ori-*

ginaria [doğuştan Venedik yurttaşı] statüsü tanınmıştı. Yaptıkları hizmetler casusluğu ve padişahla ilgili devlet borçlarının yönetimini içeriyordu. Aile bireylerinden Antonios Koresse de yüzyılın ortalarında Venedik'e yerleşmiş ve Kardeşlik Derneğinin en etkin üyelerinden biri olmuştu; aynı zamanda Barbaros Hayreddin Paşa'yla da yakın dostluğu vardı (Mauroeidi 1976: 131).

Bazı aile bireylerinin hem İstanbul'da hem de Venedik'te oturmasına sık rastlanıyordu ve aile servetini artırmanın ve korumanın etkin bir yolu da anlaşılan her iki devlete de hizmet etmekten geçiyordu. İstanbul'daki Venedikli bir görevlinin katıldığı bir dava kişilerin çıkarlarını ne yollarla korumaya çalıştıklarını gösteriyordu. Ünlü Osmanlı mültezim Mikhail Kantakuzenos'un akrabası olan Manoles Kantakuzenos Venedik'e yerleşmiş ve Kardeşlik Derneğine üye olmuştu. Kardeşi Antonios ise aile işletmesinin bir kolunu idare edebilmek için İstanbul'da kalmıştı. Venedikli görevli bir ticaret anlaşmazlığında Antonios'un aleyhine karar verince, Antonios bir Osmanlı tebaası olmanın sağladığı avantajla hükmü geçersiz kılabilmişti (Mauroeidi 1992: 135).

Son olarak Yunanlar yalnızca Venedik-İstanbul arasındaki ilişkilerden kazanç sağlamıyorlardı. Uzunca bir süredir Venedik, koloni topraklarıyla ilgili uyguladığı politika çerçevesinde Venedikli olmayanların uluslararası ticaretin zirvesine ulaşmasını engelliyordu; bunun nedeni de Venedik Cumhuriyeti'nin kıyılarından ve denizaşırı topraklarından (*stato da mar*) gelen bütün ürünlerin doğrudan metropole gitmesinden emin olmak istemeleriydi. Ancak 16. yüzyıla gelindiğinde bu sistem kırılmış ve yerel tüccarlar kendi ticaret yollarını belirleyerek, Venedik'in denizaşırı topraklarının gözbebeği durumundaki Girit ile çevresindeki Osmanlı dünyasına yönelmeye başlamışlardı.

Giritli tüccarlar denize açıldıklarında kuşkusuz hedefleri Venedik oluyordu, ama Osmanlı limanlarının da bir çekiciliği olduğu açıktı. Daha 16. yüzyılın başlarında, Osmanlı ordularının gelmesinden 150 yıl önce Venedikli bir tüccar Giritlilerin, Doğu Akdeniz limanları ile Kuzey Afrika, Puglia ve Napoli'den şarap, bal, peynir, ipek ve pamuk aldıklarını söylüyordu (Alexiou 1985: 65). 1589'da adadaki bir yöneticiyse şöyle yazıyordu: "Barış zamanı Giritliler, her türlü gemi ve hafif filikayla Suriye'ye, İskenderiye'ye,

İstanbul'a, Adalar Denizi'ne [Ege] ve Türkiye'deki başka yerlere yelken açıyor; bunlar becerikli ve cesur adamlar" (Spanakes 1940: 23). İstanbul'un kendisi zaten Giritlilerle doluydu, öyle ki, Mario Sanudo'nun sözleriyle "Venedik ülkesinden Giritliler" Galata'nın savunmasından sorumluydular (Mauroeidi 1993-2: 85).

Giritliler, erken modern Akdeniz'de en çok aranan ürünlerden biri olan ve *malvasia* olarak bilinen tatlı bir şarabın imal edildiği bir adadan geliyor olmalarından kuşkusuz yararlanıyorlardı. Bu şarabı bütün Akdeniz'de –Venedikli bir görevli, İskenderiye'de bundan başka şarap içilmediğini yazıyordu– ve Londra gibi daha uzaklarda satıyorlardı (Pashley 1989: 426). Örneğin 16. yüzyıl İstanbul'unda geçen ters giden bir aşk hikayesi, şanssız nişanlının düğün için iyi şarap almak üzere Girit'e gitmesiyle başlıyordu (Mauroeidi 1992: 74).

Konstantinos Korniaktos'un meslek yaşamı, adalıların *malvasia* sayesinde, ne kadar uzaklara ulaşabildiklerini ve nerelere geldiklerini gösteriyordu. 1517'de Girit'te doğan Korniaktos, hayatını Lviv'de Girit şarabı satarak kazanıyordu. O tarihlerde Osmanlılara bağlı, Boğdan'a yerleşmişti. 1563'ten sonra kardeşi Boğdanlı bir prenses tarafında öldürülünce Lviv'e taşınmış, burada zengin olmuş, Polonya prensi için tefecilik yapmış, ayrıca benimsediği bu yeni kentteki bir Ortodoks kilisesini de onartmıştı; bir Venedik yurttaşı olarak doğmuş ve Polonya soylularının bir üyesi olarak ölmüştü.

Lviv'deki tek Giritli tüccar Korniaktos değildi; 1560-1603 arasında burada şarap satan 40 kişinin daha kayıtlarına ulaşılmıştır. Venedikli bir görevli 1578'de her yıl Polonya'ya gönderilmek üzere İstanbul'a 1.200-1.500 şişe *malvasia* geldiğini not etmişti (Patrinelis 1973: 252).

Yunan Ortodoks kilisesi de uluslararası bir konuydu; Osmanlı ve Venedik topraklarındaki bütün Yunanlar, bu ortak inanç etrafında bir araya geliyorlardı. Bu özellikle seçkin ruhban sınıfı düzeyinde geçerliydi, bu açıdan Ortodoks kilisesindeki hiyerarşi seçkin Yunan tüccarlarını anımsatıyordu. Bu bağlantıları Gabriel Severos'un 1570'lerde Filadelfia [Alaşehir] metropoliti atanmasında görmek mümkündür. Severos bu göreve getirilmeden önce Venedik'teki San Giorgio dei Greci'de papazlık yapıyordu. İstanbul'daki atama için gerekli olan hatırı sayılır miktardaki parayı, İstanbul'da yaşayan

Leonino Scrvo adında Giritli bir tüccar karşılamıştı. 17. yüzyılın –büyük olasılıkla bütün Osmanlı dönemini– en ünlü patriği Kirillos Lukaris, Girit doğumlu bir Venedik yurttaşıydı. Eğitimini, Osmanlı döneminde Mısır'da İskenderiye patriği olan amcası üstlenmişti (Greene 2010: 71-2).

Osmanlı Devleti'nin yükselişi, gemicilerle denizcilik alanında çalışanlar için İstanbul'da yeni fırsatlar anlamına geliyordu. Bir Venediklinin 1558 tarihli raporu hem Giritlilerin hem de İyonya Adaları'ndan gelenlerin İstanbul'a yerleştiklerinden ve donanma için çalıştıklarından söz etmekte, birkaç yıl sonra yazılan bir başka raporda da Yunanların Türklerle çalışmayı sevdiklerini, çünkü Venedik'te bir yılda kazandıklarını İstanbul'da dört ayda elde ettiklerini belirtiyordu (Sfyroeras 1968: 26).

1589'da Girit'ten yazan Zuanne Mocenigo, senatoya Kandiye tersanesinde ancak birkaç tekne inşa edildiğini bildiriyor ve nedenini şöyle açıklıyordu:

> Fevkalade masraflı olduğu kadar, geçtiğimiz yıllarda [yaşanan] kıtlıktan ötürü, bu krallıkta gerekli işçiler bulunamadı. [Ayrıca] ticari trafik az olduğundan kâr da düşüktü. Bunun sonucu olarak [ancak] birkaç tekne yapılıyor. Zor durumlardan ötürü mesleklerini burada sürdüremeyeceklerini gören bu işçiler, hayatlarını kazanabilmek için başka mesleklere döndüler ya da başta İstanbul olmak üzere işçilere daha fazla para ödeyen ve paranın kolayca dolaşımda olduğu başka ülkelere gittiler (Spanakes 1940: 171).

Aslında İstanbul'da Osmanlı döneminin ilk başlarından beri hem özgür olanlar hem de köleler için Yunan denizciliği gözde iş alanlarından biriydi. 1474 gibi erken bir tarihte bile Rum kayıkçıların ve gemi yapımcılarının, imparatorluk tersanesinde ayrı loncaları vardı (Sfyroeras 1968: 21). Aslında bundan çok çok daha önce, Malazgirt Savaşından (1071) yalnızca 20 yıl sonra Bizans aldığı yenilginin ardından Anadolu'nun kapılarını Türklere açtıktan sonra, İzmir'de bir Türk denizcilik beyliği oluşmuştu. Beyliğin gemilerini yörede yaşayan Hıristiyanlar yapıyordu (Vryonis 1971: 481). 12. ve 15. yüzyıllarda farklı Türk beylikleri ardı ardına dalgalar halinde

Ege kıyılarına ulaşınca, deniz işgücüne –denizciler ve kayıkçılardan kalafatçılara ve dümencilere kadar– talep hızla artmıştı. Gerekli yeteneklere sahip olanlar, denizcilik yaşamında uzun deneyimler edinmiş olan Rumlardı.

Devletin bu tür uzmanlaşmış işgücüne iştahı 16. yüzyılda doruğa ulaşmıştı. Bu kısmen Mısır'ın fethinin bir sonucuydu; şimdi hayati öneme sahip bu yeni deniz yollarının korunması gerekiyordu. Ancak Akdeniz'de İspanyol Habsburglarla sürmekte olan epik çarpışmalar bundan daha önemliydi. Kadırga savaşlarının, kendi ihtiyaçlarının altında ezilip gitmesinden önce doruk noktasına ulaştığı zamanlardı. Savaş gemilerinin boyutları büyüdükçe Osmanlılar doğal olarak daha fazla kürekçiye (ki bunlar çoğunlukla kölelerden oluşuyorlardı), denizciye ve gemi yapımcısına ihtiyaç duyuyordu.[4] İstanbul'daki bir Venedikli görevli 1521'de ailesine yazdığı bir mektupta bu kadar büyük bir filonun yapıldığını daha önce hiç görmediğinden söz ediyordu. Gelibolu ve İstanbul tersanelerinde toplam 100 büyük, 92 de daha küçük kadırga yapılmıştı ve çalışmalar hâlâ sürüyordu (Sfyroeras 1968: 28). Sultan Süleyman sonraki yıl yapacağı Rodos saldırısına hazırlanıyordu elbette. Bu, yüzyıl içinde yapılacak çok sayıdaki büyük deniz savaşından yalnızca biriydi. Osmanlılarla Habsburglar Akdeniz'in denetimini kazanabilmek için, 1570'teki destansı İnebahtı Deniz Savaşı'na giden yolda Cezayir, Cerbe ve Malta'da çarpışmışlardı.

Bu durumda Yunanlar, esir, tüccar, şanslarını deneyen nitelikli işçiler, hatta zavallı kadırga köleleri olarak her yönden İstanbul'a akın etmişler ve başkentte yaşayan diğerlerine katılmışlardı. Dolayısıyla imparatorluk bir yandan Ortadoğu'dan gelenlerin eklenmesiyle çoğunlukla Müslüman bir imparatorluk haline gelirken, bir yandan da yeniden Yunan dünyasının başkenti olmuştu. Bu Yunanlar nasıl tanımlanırsa tanımlansınlar, hiçbir şekilde onların antik kentin yeniden yöneticileri oldukları anlamına gelmez, doğal ki değillerdi; yönetici sınıfın dini inançlarını paylaşmayan, onların emri altındaki nüfus statüsündeydiler. Osmanlı Devleti'nin rakipleri birer birer yok oldukça, başka hiçbir kentin, hatta Venedik'in bile, salt sayıları, sunduğu fırsatlar ve Boğaziçi'nden yayılarak uzaklara ulaşan ilişkiler

4 Yalnızca Osmanlılar değil, Venedikliler de. Bütün Akdeniz'deki deniz işgücüne olan taleple ilgili olarak bkz. Greene (2007).

ağı anlamında, Yunan yaşamının merkezi olarak İstanbul'la eşit konumda olamayacağını da belirtmek gerek.

Buna itirazla, ki edilmelidir, 16. yüzyılda kentteki Rum nüfusun azaldığı söylenebilir. Kentin hızlı büyümesine karşın sultanın Rum Ortodoks tebaasının sayısı 1487'de kabaca 12.000 iken, 16. yüzyılın ortalarında bu sayı 8.500'e düşmüştü. Bu azalma kısmen din değiştirmelere bağlı olabilir, bu da bu yeni inancın eski Bizans başkentinde bile, tıpkı Balkan kentlerinde olduğu gibi, birçok kişiye çekici gelmiş olduğunu ima eder (Yerasimos 2005: 394). Ama 16. yüzyıl İstanbul'undaki Rum cemaate daha geniş açıdan bakar ve sultanın tebaası olmayanları da hesaba dahil edersek durum farklı görünür. Rumlarla ilgili pek çok durumda olduğu gibi bu öykünün de yerel boyutu kadar bir de uluslararası boyutu vardı, bu dönemde bütün Akdeniz dünyasında İstanbul'un, Yunan Ortodokslar için, gelip buraya yerleşmeseler bile bir fırsatlar kenti olduğu açıktı.[5]

İstanbul'un 16. yüzyıl Yunan dünyasındaki egemen konumu, belki de en iyi, 15. yüzyıl ortalarında Bizans İstanbul'unun son günlerindeki çok farklı bir manzarayla karşılaştırılarak değerlendirilebilir. Kent o tarihlerde yalnızca daha küçük değil, aynı zamanda parçalanmış bir siyasal yapıdaydı; Trabzon ve Mistra gibi başka Rum merkezleri vardı, hatta Kıbrıs'taki Famagusta ile Girit'teki Kandiye, önem açısından Bizans başkentine rakip durumdaydılar. 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Kandiye dışında bütün bu kentler Osmanlıların elindeydi ve nüfusun bir kısmı –zorla ya da isteyerek– onların peşinden İstanbul'a, Avrupa ile Asya arasındaki yol kavşağında yükselmekte olan yeniden canlanmış bir kente gitmişlerdi.

IV. Haçlı Seferinin ardından, Ortodoks kilisesi yönetiminin de parçalanmış olduğunu hatırlamamız gerekir. İstanbul'da oturan patrik, Ortodoks topraklardaki atamaları denetlemeye çabalarken, onu uzaklardan düzenli olarak engelleyen Katolik yetkililere karşı üstünlük kurmakta zorlanıyordu. 1452'de patriğin Kos başpiskoposu olarak atamak istediği adayının Hospitalier Tarikatı tarafından reddedildiğini de hatırlamalıyız. 16. yüzyılın

5 17. yüzyıla gelindiğinde kentteki Rum Ortodoks nüfus yeniden tırmanmaya başlamış ve tüm nüfusun yüzde 40'ı gibi şaşılacak bir düzeye ulaşmıştı. Yerasimos, 15. ve 16. yüzyılların kabarık sayısına göre 16. yüzyılda nüfusun düşmüş olmasının araştırılması gereken bir konu olduğunu söyler (Yerasimos 2005: 394).

ortalarında kilise atamalarında şimdi de yeni bir siyasal otorite, Osmanlı sultanıyla karşı karşıyaydı, ama her şey İstanbul'da oluyordu, bu da kenti Yunan Ortodoksluğunun rakipsiz merkezi konumuna getirmişti.

Osmanlı sultanlarının diğer Müslüman merkezleri –Anadolu'daki çeşitli rakipleri ve en önemlisi Mısır'daki Memlukları– yok ettikçe İstanbul'un 16. yüzyılda, İslam dünyasının başkenti konumuna yükseldiği çok iyi bilinmektedir. Osmanlı zaferlerinin aynı zamanda İstanbul'u Ortodoks dünya içindeki, özellikle de IV. Haçlı Seferi'nden beri Latinlerin egemen oldukları Doğu Akdeniz'de eski konumunu kazanmasına yardım etmiş olması da ironik bir durumdur.

Yunan dünyasının kıyılarında

Yunan dünyasında yaptığımız turu tamamlarken, imparatorluğun karşı uçlarında, önce kuzeyde, sonra da Anadolu'da kısa bir mola vermeliyiz. 16. yüzyılda iki bölge de Rum yaşamının merkezleri değildiler, ama Osmanlı İmparatorluğu'nun Hıristiyan cemaatleri içinde başka Rum topluluklarında olmayan bir özellik gösterdiler.

Hem Bizans hem de Osmanlı imparatorluklarında Helenleştirme misyonu –ya da isteğe bağlı olarak Helen emperyalizmi– her zaman bir seçenekti. Bizans Devleti hem Ortodoks Hıristiyanlığı hem de Helen kültürünü temsil ettiğinden birinin yaygınlaşması ideal olarak ötekinin de yaygınlaşmasını sağlıyordu.[6] Örneğin 9. ve 10. yüzyıllarda merkezin kararlı tutumuyla Yunanistan'ın güneyi –Slav yerleşmecilerin ağırlıkta olduğu bir bölge– Helen dünyanın içine çekilebilmişti. Osmanlı döneminde imparatorluğun tam merkezinde oturan ekümenik patrik ve çevresindeki seçkinler çok farklı kökenleri olan Hıristiyanları Helenizmin yörüngesine sokabilme becerisine sahiptiler. İmparatorun yokluğunda böyle bir projenin işleyişi oldukça farklıydı, ama sahici ve etkiliydi. İlerde göreceğimiz gibi İstanbul temelli Helenizm misyonu en fazla 18. yüzyılda güç kazanmıştı. 19. yüzyılda Yunan Devleti bu projeyi üstlenmiş, Anadolu'daki Ortodoks

6 Burada "ideal olarak" diyorum, çünkü bazen Bizanslılar, Bulgar hanları gibi güçlü rakiplerle karşılaştıklarında Hıristiyanlaştırma misyonu sırasında Bulgar diliyle yetinmek durumundaydılar. Her durumda Latince kullanılmasında ısrarlı olan Batı kilisesinden farklı olarak, Bizanslılar Yunancayı zorlama konusunda daha esnektiler (Herrin 2007).

Hıristiyanları Helenleştirme doğrultusunda büyük çaba göstermişti. Atina yönetiminin yeni olmasına karşılık bu girişim çok tanıdıktı.

Bu tarihsel eğilimden ötürü Yunan seçkinler yenilgileri geride bırakarak ilerleme, genişleme ve Helenizm adına Ortodoks dünyanın büyük bölümü üzerinde hak iddia etme yeteneğine sahiptiler. Yunanları, her ikisi de daha bölgesel kimlikler içine sıkışmış olan Sırplardan, daha çok da Bulgarlardan ayıran buydu. Dolayısıyla Helenizmin coğrafî sınırları her zaman geçirgendi.

Yunan tarihinin Osmanlı döneminde, imparatorluğun kuzeyindeki Eflak ve Boğdan eyaletleri en kritik yerlerdi. Şimdi bunların Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası haline nasıl geldiklerine bakalım.

Polonya, Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu gibi devletlerin arasına sıkışan Eflak ve Boğdan'ın bağımsızlıklarını sürdürebilmeleri çok zordu. Aslında Fatih Sultan Mehmed'in 15. yüzyılın ortalarında ele geçirdiği bölgede Ulahların, adeta bir krallık düzenine sahip olan yerleşmesi yalnızca bir yüzyıllıktı. Yaklaşık 1350 öncesinde, doğudaki bozkırlara açılan bu verimli ovalar, bir dizi istila ve yıkım yaşamıştı. 14. yüzyıl ortalarında ortak bir Macar-Leh ordusu, Tatarları buradan attıktan sonra bölgede belli bir istikrar sağlamıştı.

Dolayısıyla Sultan II. Mehmed Osmanlı topraklarına Boğdan üzerinden bir Leh ya da Eflak üzerinden bir Macar saldırısı bekliyordu, zaten bu iki eyaletin voyvodaları bu nedenle vasal olarak Osmanlılara bağlanmışlardı. Eflak prensi III. Vlad [Kazıklı Voyvoda], 1456'da vermesi gereken vergiyi ödemeyince Fatih Eflak'ı istila ederek başa daha söz dinleyecek bir voyvoda getirdi. Diğer vasal devlet Boğdan'ın voyvodası Büyük Stefan'dı; o da 1471'de Eflak'ı istila edince Osmanlıların hışmına uğradı. Eflak'taki mücadele uzun sürdü, hatta Osmanlılar 1475'te Vaslui Savaşında (Racova Muharebesi) mağlup oldular. Osmanlılar Boğdan'ı ancak 16. yüzyılın başlarında denetim altına alabildiler ve onu 19. yüzyılın ilk çeyreğine değin ellerinde tuttular.

Boğdan da Eflak da birer Ortodoks bölgesiydi. Katolik Macaristan'ın zulmünden kaçanlardan oluşan Ulahların, tüm Ortodoks Hıristiyan dünyayla güçlü bağları vardı. Kabaca Eflak'taki toprakların yüzde 20'si, bazıları Eflak'ta olan manastırlara aitti ve Büyük Stefan, Aynaroz Dağı'nın bağışçı-

larındandı (Sedlar 1994: 168). Osmanlılar bu uzak kuzey topraklarını tam olarak imparatorluk sınırları içine katmanın yaratacağı herhangi bir mali ve lojistik sorunu üstlenmek istemiyor gibiydiler. Dolayısıyla prens seçimlerini doğrudan soylulara –yani boyarlara– bırakmışlardı.

Bu iki gerçek –bölgenin Ortodoks niteliği ve Osmanlıların rızasıyla kurulan bir Hıristiyan soylular sınıfının varlığı– Boğdan ve Eflak'ı Yunan etkilerinin uzanabileceği verimli bir zemin haline getiriyordu ve 17. yüzyılda olan da buydu (Camariano-Cioran 1974).

Anadolu'ya dönersek, burada Speros Vryonis'in yıllar önce yetkin çalışmasında belgelediği Rum kaybının boyutlarıyla yüz yüze geliriz. 1520-30 arasında derlenen Osmanlı defterleri Anadolu'daki Hıristiyan nüfusun inanılmayacak kadar düştüğünü (yüzde 7.9) ve bu oranın Ermenilerin yanı sıra, Rumları da içerdiğini gösterir (Vryonis 1971: 445). Ancak Rumlar eşit dağılmamış, değişik yerlerde hatırı sayılır gruplar halinde yaşamaya devam etmişlerdi. Orta Anadolu'nun kuzeyindeki Rum eyaletinde nüfusun yüzde 30'u hâlâ Hıristiyandı ve bu yüzde belli başlı kentlerde daha yüksekti; Sivas'ta Hıristiyanlar çoğunluktaydı (yüzde 74), Tokat'ta da Müslümanlar ile Hıristiyanlar neredeyse yarıya yarıyaydı. Bunların ikisi de 17. yüzyıla ulaşamamıştı. Kapadokya'da Rumca konuşan yaklaşık 20 köy vardı; Osmanlı dönemi boyunca Ortodoks inancına bağlıydılar, ama çok çabuk Türkçe konuşan bir toplum oldular.[7]

Ancak sayıca ve hayatta kalma açısından en önemli topluluklar, Karadeniz'in güneydoğusundaki Pontuslardır. Aslında Trabzon İmparatorluğu ya da Pontus Devleti'nin ve orada yaşayan halkın, pek çok insanın dikkatini çeken son derece ilginç ve karmaşık bir tarihi vardır.[8] 16. yüzyılın başlarında eyaletin –Giresun'dan Rize'ye kadar– neredeyse tüm nüfusu Hıristiyandı; Müslüman nüfus yüzde 10'dan azdı (Bryer 1980: 38-9; Lowry 2009: 69). Başkent Trabzon'da Hıristiyan nüfus (çoğu Rum) toplamın yüzde 85'iydi.

7 Chatziiosiff'in Osmanlı Anadolu'sunun tarihyazımıyla ilgili sunduğu genel ve eleştirel görüş, Hıristiyan kırsalını göz ardı ederek, Müslüman kentler üzerine yoğunlaşmıştır (Chatziiosiff 2005).

8 Bunlar arasında sinemacı Yeşim Ustaoğlu'nun 2003 tarihinde yaptığı *Bulutları Beklerken* adlı filmi 1970'lerin Pontus'unu konu alır. Filmin kahramanı yaşlı Müslüman köylü kadın 50 yıl boyunca Rum Ortodoks kimliğini saklamıştır. Film Yorgo Andreadis'in *Tamama – Pontus'un Yitik Kızı* [Belge Yayınları 2012; ilk baskı 1997] adlı romanına dayanır.

Anadolu'da Hıristiyan nüfusun böyle şaşırtıcı sayılara ulaşması nasıl açıklanabilir? Dikkatimizi üç etmen çeker; bunlardan biri Trabzon İmparatorluğu'nda kilisenin güçlü bir kurum olmasıydı. Kilise sistemi Anadolu'nun geri kalan bölgelerinde tam çökmese de darmadağın olurken, burada 1461'deki Osmanlı fethine kadar gücünü korumuştu. İkincisi bu fetih tarihsel açıdan hem çok geç kalmış hem de çok hızlı olmuş, ama halk bu sayede, Anadolu'nun başka yerlerini yüzyıllarca perişan eden uzun süreli savaşların yarattığı kargaşayı yaşamak durumunda kalmamıştı (Vryonis 1971: 451). Son olarak da Pontus bölgesi, çevresindeki yüksek dağlar sayesinde Anadolu'dan yalıtılmıştı ve bu dağların kıyı kesiminde yarattığı iklim de hayvancılık yapan Türkmenlere çekici gelmemişti (Bryer 1980: 42).

Bir önceki bölümde enine boyuna irdelediğimiz gibi kentte din değiştirme 1525'ten sonra hızla artmaya başlamış; yüzyılın ortalarına gelindiğinde kent nüfusunun yarısının artık Müslüman olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı dönemde Müslümanlar kırsal alandaki Hıristiyanları da kazanmaya başlamış; Of'ta Müslüman hanelerin oranı 1515'te toplam nüfus içinde yüzde 2 iken, yüzyılın ortasında yüzde 15'e ulaşmıştı (Bryer 1980: 45).

Pontus'ta din değiştirme gerek kentlerde gerekse kırsal alanda hızını kaybetmemiş, ama Yunan dünyasının başka yerlerinde din değiştirme Rumcanın da yok olmasına yol açarken, burada başka yerlerde görülmedik biçimde Rumca konuşan Müslümanlar yakın zamana değin bölgenin dikkat çekici bir özelliği olmaya devam etmiştir. Michael Meeker'in, Trabzon'un doğusundaki Of İlçesi'yle ilgili çalışması burada daha karmaşık bir durum olduğunu ortaya koyar. İlçe kıyıdan içeriye doğru uzanan iki akarsu vadisi boyunca dağlık arazide kurulmuştur. Doğudaki vadide yaşayan halkın neredeyse bütünü Türkçe konuşurken, batıdaki vadide yaşayanlar gene Müslüman olmalarıına rağmen Rumca konuşuyorlardı. Meeker, batıdaki vadinin farklı topoğrafyasından ötürü çevresinden daha yalıtılmış olduğu için buraya giriş çıkışın çok kolay olmadığına dikkat çekerken, bu vadide Rumca konuşan herkesin Rum kökenli olduğu biçiminde bir sonuca varılmaması gerektiğini de belirtir. Oysa doğudaki vadi Erzurum dağlarından gelen göçlere çok daha açık bir konumdaydı (Meeker 2002: 155-6). Trabzon'un hafifçe batısında bulunan Tonya İlçesi'ndeyse 1970'e

değin Rumca konuşan Müslüman köyler vardı, ama orada ortaçağ boyunca herhangi bir Rum yerleşmesine rastlanmamıştı. Dolayısıyla Tonya'da da Rumca konuşulması, burada da Rum olarak tanımlanabilecek bir halkın bulunmasını gerektirmiyordu (Bryer 1980: 45).

Geç Osmanlı döneminde Yunan tarihi bağlamında kuşkusuz büyük önem taşıyan İzmir, o zamanlar çok önemli bir liman değildi. 1600 gibi geç bir tarihte nüfusu 5.000'den azdı, bunun içinde Rumlar küçük bir azınlıktı. Sonradan Rum nüfusunda görülen muazzam artış, Ege Adaları'ndan ve Anadolu'nun başka yerlerinden gelenlerin yarattığı iç göçlerin sonucuydu ve bu nüfus Osmanlı öncesinin devamı niteliğinde değildi (Goffman 1990: 11).

İmparatorluğun iki ucundaki Tuna eyaletleri ile Pontus, yalnızca Yunan kültürünün Osmanlı dönemi boyunca kapsadığı coğrafi alanın genişliğini değil, aynı zamanda kendini ne kadar çeşitli biçimlerde ortaya koyduğunu da gözler önüne seriyordu. Yaygınlık alanına bakınca yerel seçkinlerin yüksek Yunan kültürünü nasıl benimsediklerini görürken, kendini ifade ederken Rumcanın daha kalıcı olduğunu, ama Rum Ortodoks inancının fazla sürmediğini görüyoruz. Rum cemaatiyle ilgili geleneksel kaynaklarda ikisi de mevcut değildir.



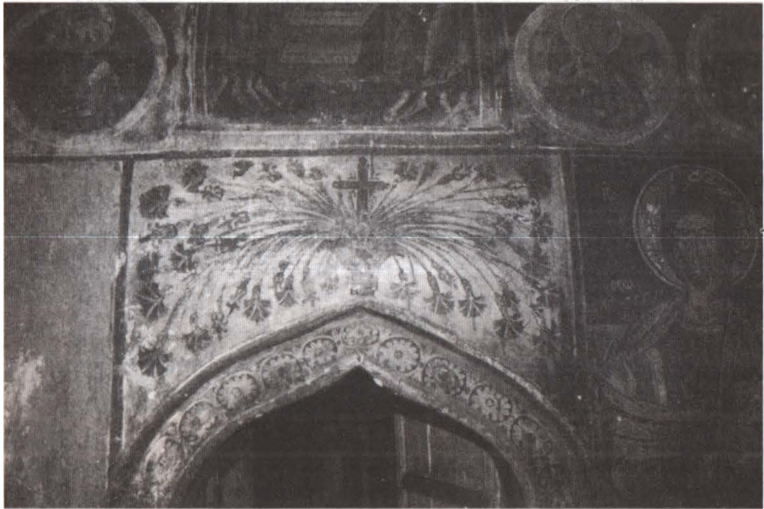
Resim 1. Tuna Beylikleri voyvodasının Bükreş'teki Hospodar Sarayı. Luigi Mayer, Views in the Ottoman Dominions, cilt 1, Londra, 1810, Lev. 13, Fotoğraf: Vassar College Kütüphanesi



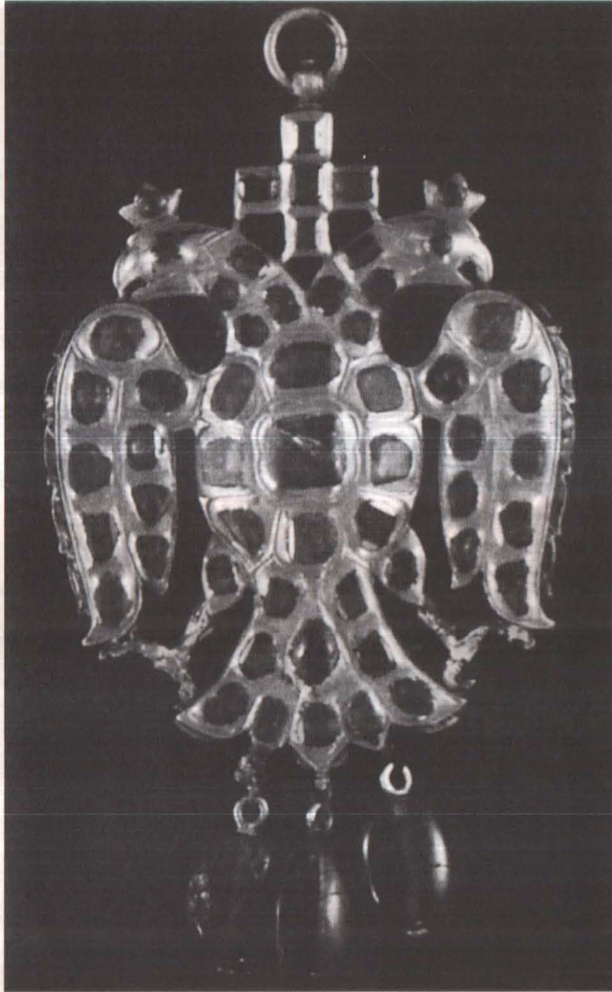
Resim 2. Azizler (Basileios, Atanasios ve İskenderiyeli Cyril) Osmanlı motiflerinden esinlenerek bezenmiş cüppeleriyle. 1652, Driovouno Manastırı, Makedonya, Yunanistan
Fotoğraf: Theocharis Tsampouas



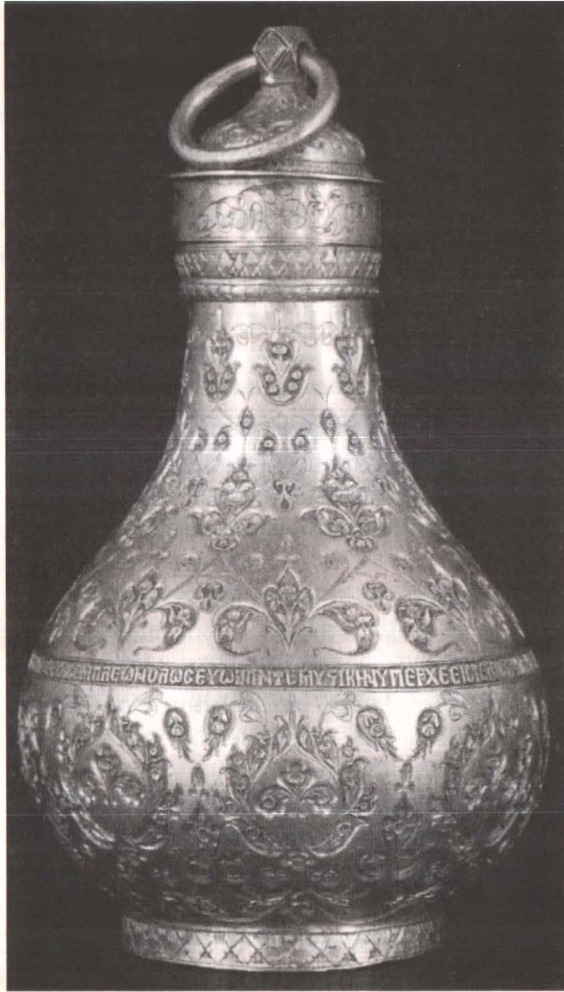
Resim 3. Osmanlı etkileri yansıtan bezeme deseni. 1641, Dormition [Meryem'in Uykuya Dalışı] Manastırı Katholikonu [ana kilise], Spelaio [İspit], Makedonya, Yunanistan, Fotoğraf: Theocharis Tsampouas



Resim 4. Karanfilli vazo. 1671, Stegopol Manastırı, Güney Arnavutluk, Fotoğraf: Theocharis Tsampouas



Resim 5. Piskoposların göğüslerine astıkları süsün [pectoral] önyüzü. 17. yüzyıl sonları, İstanbul, "İstanbul'un Rum kuyumcuları ustalıklarıyla tanınırlardı. 1647'de Evliya Çelebi kentteki en iyi mine ustasının, İran şahına resmi armağan olarak gönderilen saat kapakları ve bıçak sapları yapan Rum Mikhael Simicioğlu olduğunu yazar" (Ballian 2005: 79). Fotoğraf: Benaki Müzesi, Atina



Resim 6. Mür şişesi. 1670, Trabzon, "Şişenin içinde, inanan kişinin vaftizden sonra kutsal yağın gizemiyle yağlandığı mür bulunur. Şişe form açısından İslam şişelerine benzer. Üstündeki bezemeler değerli Bursa ipeklilerini ya da İznik çinilerini anımsatır. Ağız kenarındaki kazıma bitkisel desenler farklı bir karaktere sahiptir ve bu dönemde Avrupa sanatının etkisiyle imparatorluk başkentinde kendini göstermeye başlayan yeni eğilimleri yansıtır" (Ballian 2005: 84).

Beşinci Bölüm

RUMLAR VE 17. YÜZYIL KRİZİ

Yunan anakarasında 16. yüzyılda inşa edilen 27 manastırdan ancak üçü 1568 sonrasında yapılmıştı. Aynı şey manastırların iç bezemelerinin ikonografik programı için de geçerlidir (Patrinelis 1991-2: 36). Yüzyılın son çeyreğindeki bu ani düşüş, manastır krizi ve kilise mallarını satın alabilmek için yapılan büyük borçlanmayla başlamıştı. Güney Arnavutluk'taki küçük manastırların keşişlerinin tanıklığı, bazı manastırların uzun süre ödenemeyen borçlarının ne kadar ağır bir yük olduğunu gösteriyor. Şöyle yazmışlar:

> Bizler bu manastırın keşişleri ve manastır başpapazları 1650'de nihayet bin akçelik borcumuzu ödedik. Bundan sonra manastırımızı borca sokan her kim olursa olsun Baba, Oğul, Kutsal Ruh tarafından lanetlenecek ve Meryem Ana onun en acımasız düşmanı olacak.[1]

16. yüzyılda kentlilerin ve kent seçkinlerinin hamilikleri altına aldıkları ünlü sanatçıların sanatsal üretimi de 17. yüzyılın hemen başlarında gözle görülür biçimde azalmıştı. Örneğin bir kilisenin ikonografik programı gibi bir iş ısmarlandığında, bunun tamamlanması çok uzun sürüyor ve bu çoğu kez zengin hamilerin himayesiyle değil, sıradan insanların yaptıkları küçük katkılarla gerçekleştiriliyordu.[2]

İnşaatlarda ve sanatsal üretimde, çok uzun süren yoğun bir etkinlik döneminin ardından yaşanan bu düşüş, yalnızca Hıristiyan cemaatini ve manastırların inşaat programlarını değil, herkesi etkileyen imparatorluk çapındaki krizin bir parçasıydı. Gülru Necipoğlu'nun Müslüman mimarisi hamiliğinin değişen düzeni üzerine söyledikleri, bu konuda daha az irdelenmiş olan Hıristiyanlık açısından da bazı ipuçları verebilir. III. Murad'ın hükümdarlık döneminde (1574-95) sadrazamların çok sık değişmeye başla-

1 Athenagoras (1929: 13-14). Bu pasajı çeviren Theocharis Tsampouras'a teşekkür ederim.

2 1612 tarihli bir yazıtta Epir'deki bir köy kilisesinin narteksindeki resimlerin boyanmasına 46 bağışçının katkıda bulunduğu belirtiliyordu (Tsampouras 2013b: 8).

maları istikrarsızlığı artırmış ve artık ne sadrazamlar ne de sultanlar büyük mimari projelere banilik yapabilmiştir. Yeni baniler, başkentin mimari göstergeleri sayesinde görünür olmak ve yükselmek peşinde olan kadın sultanlar, sıradan vezirler ve üst rütbelilerdi (Necipoğlu 2005: 506).

Yapı türleri de değişmişti. 17. yüzyılda –daha önceleri yeğlenen görkemli cuma camileri yerine– medrese külliyelerinin yapımında bir artış olduğu gözlemlenir; bunlar inşaata uygun arazi azlığından ve hanedandan olmayan sınırlı varlık sahibi kişiler tarafından yaptırıldığından daha mütevazıydılar. Bu dönemde yaptırılan iki büyük cami külliyesinin –Sultan Ahmed Camisi ve Yeni Cami– inşaatı da çok tartışma yaratmıştı ve zaman zaman da zorluklarla karşılaşmıştı; artık Hıristiyan topraklarından kazanılan zaferler de yoktu (Necipoğlu 2005: 509).

Necipoğlu'nun anlattığı seçkinler krizi Hıristiyan cemaat için de geçerliydi. Sadrazamların eskisine oranla çok daha hızlı değişmeleri gibi patriklik de 17. yüzyılda daha istikrarsız hale gelmişlerdi. Yalnızca 1580 ile 1600 arasında, çoğunluğu makamından şiddet kullanılarak indirilen patriklerin sayısı 16'ydı; aynı dönemde bu makamı sultandan elde edebilmenin bedeli yüzde 1.000 artmıştı (Tsampouras 2013b: 45: Konortas 1998: 53-60). İstikrarsızlık bir sonraki yüzyılda da sürdü. 1500 ile 1600 arasında 32 patrik başa geçmişken; izleyen yüzyıl içinde bu sayı neredeyse iki katına çıkmıştı (Krstić 2011: 206). 17. yüzyılda bir patriği bekleyen en kötü görev süresinin kısalığı değildi. 1638-57 aralığı gibi kısa bir süre içinde üç patrik ve bir eski patrik idam edilmiş ve sadrazamlar patriklerin sultanın huzuruna çıkmasını bile bir süre engellemişlerdi (Hypsilantis 1870: 158).

16. yüzyılın sonlarında istikrarın bozulması bir dönüm noktasıydı ve bunun birçok nedeni vardı. Burada yalnızca imparatorluğun tümünde büyük etki yaratanları ele alacağım. Dış kaynaklı nedenlerden biri, İspanyol gümüşünün içeriye akması ve bunun Osmanlı toplumunda yarattığı ciddi enflasyondu, hükümetin tepkisi paranın değerini düşürmek oldu. Aylıkları akçeyle (gümüş para) ödenen asker paranın değeri düşünce isyan etti ve imparatorluk izleyen 200 yıl boyunca bu sorunla artan ve azalan yoğunlukta uğraşmak zorunda kaldı. Bir başka dış baskı da savaş yöntemlerindeki değişikliklerden kaynaklanıyordu, bu da imparatorluk içinde kökten bir

yeniden yapılandırmayı zorunlu kılmıştı. Piyade güçlerinin ve silahların daha fazla kullanılmaya başlamasıyla devlet, ordunun omurgası niteliğindeki tımarlı sipahilere bel bağlamaktan vazgeçmeye başladı; bu sırada yeniçerilerin sayısı giderek artıyordu.[3] Askeriyedeki bu kökten yeniden yapılanma –köylülerin silahlı paralı asker olarak kullanılması da dahil olmaz üzere– vergilendirmede de değişiklik yapılmasını gerektiriyordu. Geçmişte askeri harcamaların yüzde 30-40'ı kırsal alandaki tımarlı sipahilerden gelen vergilerle karşılanıyordu (İnalcık 1980: 311). Sipahilerin önemini kaybetmesi ve yeniçerilerle paralı askerlerin aylıkları için acilen nakde ihtiyaç duyulması nedeniyle yönetim vergi toplamak için hızla mültezimlik sistemine döndü. Tımar toprakları değişik boyutlarda mültezimliklere dönüştürülerek, açık artırmaya çıkartıldı.

Mültezimler oldukça karmaşık bir gruptu, ama hepsi Osmanlı seçkinleri arasındandı. Bir yanda paşalar, beyler ve valiler, diğer yanda saraylılar –harem kadınları, yazıcılar ve diğerleri– artık hep birlikte yeni düzenin hak sahipleriydiler (İnalcık 1980: 331). Tabii ki harem kadınları ile valilerin, sipahiler gibi vergi topladıkları köylerde oturma gibi bir niyetleri yoktu, dolayısıyla bunların temsilcilerinden oluşarak bütün imparatorluğa yayılan ikinci dereceden bir görevli sınıfı ortaya çıkmıştı. Sistemin aracılara da ihtiyacı vardı, böylece vergileri toplamak üzere bir yerel seçkinler, yani âyan sınıfı ortaya çıkmıştı, ancak bu sınıfın kendini gösterebilmesi 18. yüzyılı buldu.[4] Bu arada yalnızca orduda değil, aynı zamanda kırsal alanda da idari görevler yapan sipahiler devre dışı kalmış, dolayısıyla da eyaletlerde yaşam daha tehlikeli hale gelmişti. (Bu konuya tekrar geri döneceğim.)

Yani seçkinler krizi imparatorluk çapında bir krizdi ve hem merkezde hem de eyaletlerde eski gelir kaynakları azalmış ve yeni kaynaklar ortaya çıkmıştı. Her ne kadar mültezimlik sözleşmelerini ele geçirebilenler "yeni adamlar" (ve kadınlar) olmasalar da –bunlar Osmanlı toplumunda zaten

3 Ancak Baki Tezcan kesin bir revizyonist yaklaşımla, bunu alışılageldik bir anlatının teknolojik determinizmi biçiminde niteleyerek reddeder ve askeriyedeki değişen yapıyı "her vezirin sultanın maaş bordrosuna ekleyebileceği kadar çok yandaşı eklemeye cesaretlendiren bir seçkinler arası güç mücadelesi"ne bağlar (Tezcan 2010: 181).

4 İnalcık 1980'de yazdığı bir makalede âyanın doğrudan geç 16. yüzyıldaki değişikliklerin sonucu olduğunu belirtir, ancak süregelen bakış açısına göre Osmanlı görevlileri 17. yüzyılda da iltizam sistemini hâlâ denetimleri altında tutuyorlardı.

yüksek mevkilerdeydiler– maliye alanında ön plana çıkmaları ve eyaletleri imparatorluk başkentine bağlıyor olmaları, eski düzenlemeden bütünüyle uzaklaşıldığını gösteriyordu.

İstanbul'u bırakıp eyaletlere dönmeden önce, bu çalkantılı dönemde yaşamış ve ele alınması gereken bir grup daha bulunmaktadır. Patriğin karşılaştığı büyük zorluklar oldukça iyi belgelenmiştir, ama 1453 ile 16. yüzyılın sonu arasında Osmanlı başkenti tarihinde bu denli dikkat çeken "arkhonlar"a (ileri gelen Rumlara) ne olmuştu?

Kriz ve değişim daha geniş bağlamda ele alındığında, patrikleri tahta çıkartıp indiren ve sultana Rusya'dan değerli kürkler sağlayan kötü şöhretli Mikhail Kantakuzenos'un tutuklanıp idam edilmesini, kökleri geç Bizansta olan bir soylular sınıfının sonu olarak görmek insana çekici gelebilir. 1576'da tutuklanan Kantakuzenos iki yıl sonra, Karadeniz kıyılarındaki sarayında idam edilmişti (Iorga 1935: 120). Açık artırmaya çıkarılan varlıkları sergilendiğinde, servetinin ihtişamına atfen "sanki Şeytanoğlu'nun müzayedesinden alınmış gibi" deyimi yerleşmişti.[5]

Bu bir çağın sonu muydu? Bilim insanları bu konuda birbirlerinden ayrılırlar, bunun bir anlamı da Fenerliler olarak bilinen ve 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan yeni Rum Ortodoks soylu sınıfını farklı değerlendirmeleridir. Bazıları Bizans soyluları ile Fenerliler arasında bir bağ olduğunu – bunu Fenerlilerin de sahiplenmiş olmaları hiç de şaşırtıcı değil– öne sürerken, diğerleri 16. yüzyıl sonu soyluları ile 1650 dolaylarında ortaya çıkan yeni Fenerli soyluların birbirlerinden bağımsız olduğunu savunur (Janos 2005-6: 179).

Zorluk kısmen bu cemaatin erken 17. yüzyıl tarihinin karanlıkta kalmış olmasından kaynaklanır. 16. yüzyıl kendi payına düşen kayıtları üretirken, 1600'lere gelindiğinde, hiç değilse geçici olarak bir duraklama görülür.[6] Gene de İstanbul Rumlarının bu dönemine ilişkin, bölgede artan Katolik varlığının yarattığı gerilimler sayesinde bazı ipuçları yakalamak mümkündür.

Aileler bakımından süreklilik konusu şüphe götürse de 17. yüzyıl başlarında Rum seçkinlerinin eskiden beri saraya verdikleri türden hiz-

5 Iorga (1953: 211). Önceden de belirtildiği gibi "Şeytanoğlu" onun lakabıydı.
6 Bu bilgi için Henry Shapiro'ya teşekkür ederim.

metleri sürdürdükleri açıktır.[7] Bu hizmetler genellikle ticaret ve dış ilişkiler çerçevesindeydi ve özellikle sultanın giderek güçlenen kuzey komşusu Rusya'yla yapılıyordu. Hem 1600'den önce, hem de sonra imparatorluğa Rus kürkü –Osmanlı bürokratları için önem verilen bir statü göstergesi– getirenlerin çoğu İstanbullu Rumlardı. Kantakuzenos idam edilmeden önce Rusya'dan kürk getirmesi karşılığında sultandan yılda 60.000 duka alıyordu; bir başka Kantakuzenos'un da –Thomas– 17. yüzyılın ilk yarısında düzenli olarak Rusya'yla ticaret yaptığı bilinir. Rumlar 18. yüzyılda da Rusya'dan kürk getirmekteydiler (Iorga 1935: 121; Hering 1992: 64; Stoianovich 1960: 262). Tabii ki ticaretle diplomasi birbiriyle yakın ilişki içindeydi ve Thomas Kantakuzenos 1621'de Moskova'ya gönderilen Osmanlı elçilik heyetinin başındaydı. Heyet, etkili bir patrik olan Kirillos Lukaris'in Sultan II. Osman'a bir önerisi üzerine oluşturulmuştu. Lukaris, Moskovalılardan Polonya'ya karşı harekete geçmesinin istenmesini öneriyor, bunun Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki baskıyı hafifleteceğine inanıyordu. Bu çıkar gütmeyen bir öneri değildi. Patriğin Polonya'yı savunmaya geçirmek istemesinin nedenleri vardı ve 17. yüzyılın başlarında Osmanlılarla kilisenin çıkarlarının birbirine denk gelmesi, her zaman olduğu gibi, gene İstanbul Rum cemaati için yararlı olacaktı.[8]

1580'lerin sonunda Patrik II. İeremias'ın Moskova'ya gidişi, bir ekümenik patriğin doğu Slav topraklarına yaptığı ilk geziydi. Bu olağanüstü hamle Katoliklerin, Rusya'ya ve Doğu Avrupa'ya yanaşma girişimlerinin kilisede yarattığı telaş üzerine yapılmıştı, nitekim bu yakınlaşma birkaç yıl sonra gerçekleştirilen Brest Birleşmesiyle doruğa çıkmıştı. Birleşmenin imzalanmasından sonra Lehistan-Litvanya Birliği, İstanbul ve Moskova'yla ilişkilerini kesmiş ve kendisini Roma yönetiminin ellerine bırakmıştı.

7 Ancak aile geleneğinin sürekliliğinden söz ederken, Mikhail Kantakuzenos'un oğlu Andronikos'un kısa bir süre kadırgalarda mahrumiyet içinde yaşadıktan sonra sadrazam tarafından kurtarıldığını ve babasının evini yeniden satın alabildiğini de belirtmemiz gerek (Iorga: 1935: 121). Buna ek olarak Fenerli Nikoşi de (bu bölüm içinde ele alınacaktır) saray tercümanlığına getirilen ilk Rum olmuş ve böylece imparatorluk tarihinde Fenerliler dönemi başlamıştır. Nikoşi 1669'da göreve getirilmişti; babasının 17. yüzyılın başlarında kürk ticareti yaptığı bilinir (Bayraktar Tellan 2011: 102).

8 Gudziak (1998: 100). Thomas Kantakouzenos Moskova'ya yaptığı yolculuklardan birinde Moskovalılara, Sultan I. Mustafa'nın akli dengesinin pek yerinde olmadığını, Boğaz'da balıklara yem olarak hazine altınlarını attığını söylemişti (Hering 1992: 75).

İeremias'tan sonra Lukaris de bunu engellemeye çalışan Ortodokslarla yakından ilgilenmiş ve 1596'da Polonya'ya bir ziyarette bulunmuştu (Ware 1964: 24). Şimdi, çeyrek yüzyıl sonra Lukaris patrik olarak sultanı, Ortodoks Rusya'dan Katolik Polonya'ya karşı harekete geçmesini istemeye ikna edeceğini umuyordu. 1621'de bir heyet kurulması, Sultan II. Osman'ın bu öneriye sıcak baktığını gösteriyordu. Brest Birleşmesinin yarattığı coşku sayesinde (1611 gibi erken bir tarihte İstanbul'daki Habsburg elçisi kentteki "Rum ileri gelenleri"nin Türkleri Polonya'yla savaşa teşvik ettiğini gözlemlemişti) 16. yüzyılın varlıklı mültezimleri ile daha sonraları ortaya çıkan Fenerliler arasında sıkışıp kalan ve tarihçilerin gözünden kaçan İstanbullu Rum seçkinlerinin bu dönüşüm sürecindeki durumlarıyla ilgili bazı ipuçları edinebiliyoruz.[9] Bu ipuçları onların uzmanlıklarının saraya –ticarette, diplomaside ve ikisinin de gerektirdiği dil becerilerinde– sağladıklarının bir yüzyıldan ötekine pek değişmediğini ima etmektedir.

Ancak bununla birlikte, 17. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan seçkinlerle ilgili gerçekten de yeni bir şeyler olduğunu da eklemeliyiz. Tanınmaya başladıktan sonra devletle kurdukları ilişkileri hem kendilerinden öncekilerden hem de Fenerlilerden daha istikrarlıydı ve artık sultanın özel hizmetkârları olarak değil, bürokratlar olarak hizmet veriyorlardı. Ancak bu dönüşüm yalnızca onlarla ilgili değildi; 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan genel istikrar doğrultusunda Osmanlı yönetiminin benimsediği kapsamlı bürokratikleşme eğiliminin bir parçasıydı.

Dağlara yerleşenler

İstanbullu Rum seçkinler 17. yüzyılda sultana diplomat, tüccar ve tercüman olarak hizmet vermeye devam ederken, imparatorluk başkentinden uzaklardaki eyaletler kökten bir değişimin eşiğindeydi. Güvensizliğin artması ve eyalet yönetimlerinde uygulanan yöntemlerin değişmesi Bosna'dan Filistin'e kadar Osmanlı köylüsü için hayatı zorlaştı-

9 Habsburg elçisiyle ilgili gözlemler için bkz. Hering (1992: 47). Baki Tezcan II. Osman dönemine ilişkin ayrıntılı çalışmasında, sultanın çevresindekilerin çoğunun Polonya tehdidini, sultanın dikkatini çekecek kadar önemsemediklerini, ama Sultan Osman'ın gene de bu konuda ısrar ettiğini belirtir. Tezcan, sultanın bir sefere çıkarak kendi konumunu daha fazla pekiştirmek istemiş olabileceğini düşünür. Acaba Hıristiyanların coşkulu desteği bir şeye güvendiklerini gösteriyor olabilir miydi (Tezcan 2010: 136-7)?

rıyordu. Köylü toplulukları buna tepki olarak kendilerini dönüştürmüş ve bazı durumlarda bu dönüşümler, girişimci taşra aktörlerine yeni fırsatlar yaratmıştır. Bu dönüşümlere tepeden bakabilmek için Balkanlar'ın koyun pazarına göz atmamız yeterli olacaktır.

"1579'da Boğdan voyvodası, İstanbul'a gitmekte olan 18.000 koyunun, İshakçı'da Tuna'yı geçtiğini bildirmişti" (Greenwood 1988: 22; ayrıca bkz. Lyberatos 2009). Bu koyunlar, İstanbul'un ihtiyacı olan başta tahıl ve et olmak üzere her türlü malı sağlamak üzere kurulan celepkeşan sistemi çerçevesinde başkente götürülüyorlardı. İstanbul'un etrafını, kuzeybatıda Tuna'nın güney kıyılarından güneydoğuya Teselya'ya uzanan bir yay gibi saran yerel üretimciler, her yıl İstanbul'a belli sayıda koyun sağlamak zorundaydılar. Hayvancılık, yoğun bir tarım faaliyetinin bulunmadığı tepelerde ve dağlık bölgelerde yapılıyordu; örneğin çiftlik hayvanları ovalardaki yoğun tarımı engelleyeceğinden Trakya düzlüklerinden pek az koyun talep ediliyordu (Greenwood 1988: 116). Köylüler koyunlarını devletin belirlediği düşük fiyatlardan satıyor, yerel Osmanlı görevliler de alınan koyunların sayısını, koyunların İstanbul'a hareket edecekleri tarihi ve kim tarafından götürüleceğini kaydediyorlardı.

Bu sistem 16. yüzyılın sonunda 15 yıllık bir zaman dilimi içinde birdenbire değişti. Köylülerin koyun sağlama mecburiyetleri vergiye dönüştürülmüş ve kente yeterince koyun getirilmesini sağlamakla görevli ayrı bir memuriyet yaratılmıştı (Lyberatos 2009: 168-9). Osmanlı Devleti gerekli sayıda koyunu eski sistemde temin edememeye başlayınca bu çözümü yaratmıştı.[10] Eski sistem her zaman yolsuzluğa açık olmuştu, örneğin koyun tüccarları yol boyunca koyunların bir kısmını satıyordu, yeni ortaya çıkan enflasyon sorunu ve bir olasılıkla güvenliğin azalması durumu daha da beter hale getirmişti. Burada her ne kadar koyundan söz ediyorsak da yüklenicilere dönüşün bütün imparatorluk içinde vergi toplamayı ve ürün sağlamayı etkileyen genel bir uygulama olduğunu unutmamamız gerekir. Bunun birkaç nedeni vardı. Daha önce de kabaca anlatıldığı gibi askeri

10 Sam White'ın araştırması başkente et sağlama konusunda durumun ne kadar vahim olduğunu açıkça gözler önüne serer. III. Mehmed (1595-1603) "Güneydoğu Anadolu'daki verimsiz yarı kurak Karaman Beyliği'ne dönüp 200.000 baş gibi –büyük olasılıkla bölgenin bir yılda sağlayabildiği miktarın iki katından fazla– şaşırtıcı bir talepte bulunmuştu" (White 2013: 76-7).

örgütlenmede yapılan değişiklikler nasıl mültezimliğe dönüşü getirmişse, İstanbul'a koyun getirme yöntemini değiştirme kararı da devletin eyalet ekonomisine tam olarak etkin müdahale edememesinden kaynaklanmıştı. Nedeni ne olursa olsun sonuç aynıydı: Hem başkentte hem de eyaletlerde, Müslüman ya da Hıristiyan girişimci bireylerden oluşan daha geniş bir kesim devlet işinden kendilerine bir pay alabiliyordu.[11]

Hıristiyan yüklenicilerin bu durumda, Balkanlar'ın koyun besiciliği yapılan köylerinde toplumun önemli güç odaklarından biri haline geldiklerini söyleyebiliriz. Çoğu kez hem koyun vergisi topluyor hem de başkente koyun sağlıyorlardı. Celep olarak bilinen koyun tüccarları 17. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, binlere kadar varan sürüleri ve geniş otlakları denetler hale gelmişlerdi. Andreas Lyberatos, bugün Güney Bulgaristan'da bulunan Filibe'nin 19. yüzyıl seçkinleri üzerine yaptığı araştırmada, toplumsal statünün koyun ticaretiyle yakın bir bağı olduğunu gösteriyordu.

Çalikov ailesi 19. yüzyıl Filibe'sinde, kökleri Koprivštiča dağ köyüne uzanan nüfuzlu bir boydan geliyordu ve bu tarihlerde artık Filibe'de çorbacı[12] sınıfı olarak anılan yerel Hıristiyan soylularına mensuptular. Boyun kurucusu Haci Vulkos (1730-1810) hem celeplik yapıyor hem de köylülerin eski vergi yerine ödedikleri yeni vergileri topluyordu, kendinden sonrakiler de aynı şeyi yapmaya devam ettiler. Edirne'nin çorbacıları da dağ köylerinden gelmeydiler ve hepsi koyun işindeydi (Lyberatos 2009: 170). Çorbacı sınıfı 18. yüzyıldan önce –imparatorluk içinde bütün eyaletlerdeki nüfuz sahibi olanların güçlerinin doruk noktasında oldukları bir yüzyılda– kendini pek gösterememiş olsa da kökleri 17. yüzyıl başlarındaki dönüşümlere uzanıyordu. Söz konusu Hıristiyan seçkinler son derece dayanıklı çıkmışlardı; gördüğümüz gibi Çalikov ailesinin geçmişi 1730'lara kadar uzanıyordu. İlerde ortaya çıkacak olan Fenerlilerin kurucusu Prens Stefanos Vogoridis'in doğum yeri olan Kotel Köyü de (bugün Doğu Bulgaristan'da) yalnızca nüfuzlu koyun tüccarlarının merkezi değil, aynı zamanda, dağ yollarının denetimini elinde tuttuğu için Osmanlılardan vergi ayrıcalıkları elde eden bir derbent köyüydü.

11 Bu konuyu toparlarken, kaynak olarak, 17. ve 18. yüzyıllarda imparatorluk projelerine giderek daha yoğun bir katılım olduğunu vurgulayan günümüze daha yakın bir Osmanlı tarihyazımından yararlandım. Tezcan (2010) ve Yaycıoğlu'nun (2008) çalışmalarına bakınız.

12 Rumcada bu kavram *koçabasis* olarak ifade ediliyordu.

Bütün bunlar koyun ticaretinin yapıldığı coğrafyanın geçmişinin 17. yüzyıldan önceye bile uzanma olasılığına işaret ediyordu.

Hıristiyan seçkinlerinin Balkanlar'ın dağ köylerinde oluşmaya başlaması bir rastlantı değildi ve Hıristiyan topluluklarının 17. yüzyılda düzlüklerden ayrılıp yüksek yerlerde yerleşmeye başlamasının bir parçasıydı (Tsampouras 2013b: 38). Düzlüklerin terk edilmesi imparatorluğun tümünde rastlanan bir olguydu, ama hepsinin nedenleri ve sonuçları aynı değildi.

17. yüzyılın başlarında köylülerin köylerini terk etmelerinden ötürü Büyük Kaçgun olarak da anılan Celali Ayaklanmaları Anadolu'yu derinden sarsmıştı. Geleneksel olarak bu ayaklanmaların iltizam sistemine geri dönülmesinden ve askeri örgütlenmede yapılan değişikliklerden kaynaklandığı ileri sürülür.[13] 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Osmanlı askeri liderleri –sultandan eyalet valilerine ve daha alt rütbelere kadar– silah kullanabilecek kişiler arıyorlardı, bu da kaynaklara sekban ya da sarıca olarak geçen paralı askerlerin orduya alınması demekti. Merkezi yönetim, askeri harcamaları valilere yüklemeye niyetlenince valilerin üzerindeki baskı iyice ağırlaşmış, onlar da paralı askerlerin orduya dahil edilmesini siyasal güce ulaşmanın bir yolu olarak görmeye başlamışlardı; sayıları ne kadar çok olursa o kadar iyiydi. Paralı askerler Anadolu'dan toplanıyor, Anadolu köylüsü silahlandırıldıkça da kırsal alan askerileşiyordu (Barkey 1994: 155). İlk Celaliler Osmanlının Macaristan sınırında işlerine son verilen sipahilerdi, bütün tarafların daha fazla adam toplayabilmek için birbirleriyle girdikleri çekişmeler olayın boyutlarının büyüyeceğini kesinleştirmişti. Paralı askerler, sultanın kulları ve askeriyenin resmi üyeleri olan yeniçerilerin güvenilirliklerini kaybetmemiş olmasından hiç hoşlanmıyordu. İnalcık, devlet eliyle orduya paralı asker alınmasının ne kadar riskli bir sistem olduğunu bütün açıklığıyla gözler önüne seriyordu. Sultan oluşturulmasını istediği birlik sayısına eşit sayıda sancak yolluyordu, atanan resmi görevlinin işi gerekli sayıda adamı askere almaktı. Her sancağın altında, başında bir bölükbaşının bulunduğu 50 ya da 100 sekbanın oluşturduğu bir bölük vardı. Sancağı elinden alınan bölük yasal olarak feshedilmiş olu-

13 White (2013) önemli bir revizyonist sav ileri sürerek, çevresel krizin köklerinin Celali Ayaklanmalarından kaynaklandığını belirtir.

yor ve bundan sonra girişebileceği bir askeri harekât yasadışı sayılıyordu (İnalcık 1975: 200-1).

Bekleneceği gibi pratikte işler başka türlü yürüyordu, kısa bir süre sonra Anadolu kırsalı paralı askere dönüştürülen köylülerle dolmuş, bunlar bölgede köylüleri soymak ve yağmalamaktan, yasadışı vergi toplamaya, ayaklanma çıkartan eski valilerin yanında olanlara hizmet etmeye kadar her türlü işe karışmaya başlamışlardı. Silahlanmayan köylülerse çareyi dağlara ve kentlere kaçmakta bulmuşlardı. Doğu Anadolu'dan kaçanlar sığınmacı olarak, Varna, İstanbul, hatta Kırım gibi uzak yerlerde görülmeye başlamışlardı (Faroqhi 1994a: 437). Halep'e göç eden Ermenilerin sayısı öyleydi ki, yüzyılın ortalarında yönetim değişen koşullara ayak uydurabilmek için, "yave-cizye" (yani "başıboş dolaşanlara konulan cizye") adıyla yeni bir kelle vergisi koymak durumunda kalmıştı (Masters 1988: 85). Anadolu düzlüklerinde köy kalmazken, tepelerdeki köyler ise varlıklarını daha iyi koruyabilmişlerdi (Faroqhi 1994a: 442-3).

Balkanlar'da da benzer bir ovalardan çekilmeye ve köylerin sayısının giderek azalmasına tanık oluyoruz. Örneğin bugün Yunanistan'ın kuzeyinde bulunan Veroia'da çok iyi korunmuş olan kayıtlar bu olguyu, tıpkı orta Yunanistan'la ilgili belgelerde olduğu gibi, çok net olarak ortaya koymaktadır (Gara 2007: 56; Hütteroth 2008). Ama imparatorluğun Avrupa bölgelerinde hiçbir Celali Ayaklanmasına rastlanmaz.[14] Balkan nüfus arasından ister Hıristiyan ister Müslüman olsun sekban ya da başka paralı askeri birlikler için askere alınanların sayısı çok azdır (Faroqhi 1994a: 437; İnalcık 1975: 200). Anlaşıldığı kadarıyla düzlüklerden kaçmanın ve köylerin çökmesinin nedeni, sonuç aynı olsa da çok daha sıradan bir şeyden, başta vergilerin artması olmak üzere köylüden yasadışı kesintiler yapılması gibi gelişmelerdendi.[15] Ayrıca tımar sisteminin terk edilmesiyle

14 Petros Pizanias 16. yüzyıldan 1821'e değin armatolos sistemi ve dağlık bölgelerdeki yaşamı ele aldığı uzun makalesinde, Balkanlar'ın batısında 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında meydana gelen iki ayaklanmadan söz eder. Ancak bu olaylar ile daha iyi araştırılmış Anadolu Celali Ayaklanmaları arasındaki ilişkilerin, eğer varsa bile ne olduğu açık değildir (Pizanias 2013: 60-1).

15 Hütteroth (2008: 32). Celali Ayaklanmalarının olmadığı yerlerde bile düzlük alanlarda tarımı terk etmek, White'in bütün imparatorlukta hüküm süren çevresel gerilim savını destekler görünmektedir. Bununla birlikte bu dönemde çevresel değişimlere yapılan neredeyse bütün göndermeler Anadolu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Balkanlar henüz bu bağlamda araştırılmamıştır.

girişilen yeni gelir arayışlarına ek olarak, gayrimüslimlerden istenen cizye vergisinin miktarı da 17. yüzyılda aniden artırılmıştı (Kiel 1996: 332). Bu tabii ki nüfusunun çoğunluğunun Hıristiyan olduğu Balkanlar'da önemli sonuçlar doğurmuştu. Köylüler kaçtıkça (ya da kovuldukça), kâr peşinde koşanlar alelacele verimli ovaları ele geçirdiler. Çoğu durumda daha az emek gerektirdiğinden araziler tarım yerine mera olarak kullanılmaya başlamıştı. Çevresel bozulmanın köylülerin dağlara kaçmasına etkisi olup olmadığını tam olarak bilmesek de meracılığın artmasının zararlı etkileri olduğu açıktır. Toprak bakımsız kalmış olsa da hayvan otlatılmaya müsaitti, ama drenaj yapılmayınca, toprak da bataklığa dönüştü ve sıtma yaygınlaştı. İş böyle olunca daha verimsiz olmakla birlikte, daha sağlıklı ve güvenli görünen dağlar cazip hale gelmişti (Hütteroth 2008: 2935).

Hıristiyanların peşinden kültürel dinamikler de dağlara ulaştı. 17. yüzyılın başlarında önceden manastır yaşamı geleneğinin bulunmadığı ücra yerlerde –görkemli cuma camileri yerine daha alçakgönüllü medreseleri yeğleyen İslam mimari akımlarını taklit eden– küçük manastırlar inşa edilmeye başladı. Son derece yaygın hale gelen bu gelişme, Yunanistan anakarası ile güney bölgelerinde, Makedonya'da ve Epir'de, Bulgaristan'da ve Güney Arnavutluk'ta belgelenmişti (Tsampouras 2013a: 19). Var olan manastır merkezlerinde 1568'de yaşanan el koyma krizi ile genel ekonomik durum düşünüldüğünde ilk bakışta bu anlaşılması zor bir olgudur. Ancak, Balkan Dağları'nda gelişen böyle bir manastır yaşamı aslında 17. yüzyıl başlarındaki güvensizlik ortamının dolaysız sonucu gibi görünmektedir ve Osmanlı köylülerinin, dönemin tedirginlik yaratan koşullarına karşı gösterdikleri tepkilerden söz eden herhangi bir çalışmada değinilmesi gereken bir konudur. Söz konusu manastırların hepsinin kısa sürede hatırı sayılır derecede arazi sahibi olmalarının asıl nedeni, vergi muafiyeti ve koruma altında olmaları gibi görünür. Manastırların, bu araziler üstünde çalışan sıradan köylü emekçilerin ödediğinden daha düşük vergi ödemeye devam etmesi, köylüyü toprağını manastıra bağışlamaya özendiriyordu. Bağışladığı takdirde eskisi gibi toprağı işlemeye devam edebiliyor, ama vergi yükü azalıyordu. Daha genel boyutlarda düşünüldüğünde, toprak yönetim biçiminin yukarıdaki nedenlerden ötürü alt üst olduğu bir dönemde, artık bir manastıra ait toprağın daha

güvende olduğu gibi bir duygu vardı. Kısaca manastırların kargaşanın hâkim olduğu bir çağda hiç değilse bir korunma umudu sunması, toprağı olmayan köylülerin bile aynı zamanda iş bulma beklentisiyle buralarda toplanmalarına yol açmıştı (Tsampouras 2013a: 19-20).

Manastırların hızla toprak edinmelerine karşı, yeni dağ toplulukları (henüz) zenginleşmemişlerdi. Önceden sözünü ettiğimiz –kiliselerin iç bezemelerinin tamamlanmasının sürüncemede kalması ya da projelere mali kaynak yaratabilmek için küçük çaplı bağışçıların bir araya getirilmesi gibi– sanatsal üretimde ve diğer işlerde karşılaşılan zorluklar dağ köylerinde de hiç eksik olmuyordu. Ama sıradan köylüler bu tür projelere mali katkıda bulunmak istiyor ve yeni koşullara yaratıcı çözümler bulabilme becerisini gösteriyordu, tıpkı yeni bir zanaatçı türünün ortaya çıkması gibi.

Bu yeni zanaatçı türü genellikle köylüler arasından çıkan ve sipariş peşinde yakın uzak fark etmeksizin sürekli bir yerden bir yere giden gezgin ressamlardı. 2013'te yayınlanan bir araştırmanın belgelediği gibi bunlar arasında en üretken olan ve ünlenenlerin hepsi bugün Yunanistan-Arnavutluk sınırındaki Pindos Dağları'nın, 2500 küsur metre yüksekliktеki, oldukça sapa Grammos Dağı ve çevresinden çıkmıştı. "Grammos Dağı ressamları" başlarda ne eğitimliydiler ne de sanat yetenekleri vardı; çoğu kez ikonik programı yanlış bir sıralama içinde betimliyorlardı, acele çalıştıkları çok açıktı.[16] Bu "ressamlar" insanda, sanki satabilecek bir şey bulmuş bir grup girişimci izlenimi bırakıyordu. Aslında Bulgaristan gibi epeyce uzak yerlerde resimlerinin bulunması epeyce sükse yaptıklarını gösteriyordu. Anadilleri büyük olasılıkla Yunanca olmasına karşın, Kril alfabesini bilmeleri, kuşkusuz aldıkları siparişlerin artmasına yardımcı olmuştu.

Bu gezgin maceracılar, yaz aylarını Pindos Dağları'nda, kışı da Epir, Makedonya ve Teselya düzlüklerinde geçiren göçebe çobanların ve küçük ölçekli seyyar tüccarların gidip geldikleri yollar üzerinde gezinmekteydiler. Çalışma düzenleri gerçekten de tüccarlarınkine benziyordu; her iki kesim de sürekli yolculuk yapıyor ve müşteri bulabilmek için sık sık uzaklara gidiyordu (Murphey 1996: 188).

16 "Grammos Dağı ressamları" terimini yaratan Theocharis Tsampouras'tır. Tsampouras bugüne değin Grammos Dağı çevresindeki köylerden gelen 24 ressam belirlemiştir (Tsampouras 2013a: 10).

Balkanlar'da üretilen hayvan ürünlerini –yün, süt, tereyağı, peynir ve deri– ta Viyana'ya kadar uzanan bölge içinde satan bu çobanlar ve tüccarlar, zamanla yaylalarda yaşayan topluluklar arasında tanınır olmuşlardı. Ancak 17. yüzyılın ilk yarısında ne bu tüccarlar ne de ressamlar henüz kendilerini göstermiş değillerdi. Sanat üretenlerle bir yerden bir yere giderek ürün satanlar arasında ortakyaşama dayalı bir ilişki daha sonraları, yeni bir kültürel güven düzeyinin ortaya çıkmasının ardından gelişmiştir. Zamanla resimlerin sanatsal düzeyi dikkat çekecek ölçüde ilerleme kaydetmiş ve sonraki on yıllarda ressamlar, İslami bezeme desenleri de dahil olmak üzere, farklı birçok gelenekten devşirdikleri öğeleri birleştirerek, yeni bir görsel üslup yaratmışlardı (Tsampouras 2013a: 8). Yazıtlardan tüccarların da aynı dönemde hamilik yapmaya başladıkları anlaşılır. Daha önceleri ikonalar ve kilise bezemeleri salt keşişlerin çabaları ve önceden sözünü ettiğimiz gibi halkın desteğiyle gerçekleştiriliyordu. Ama artık yükselmekte olan bir ticaret sınıfı bunu üstlenmeye başlamış ve eskiden beri saygı duyulan bir toplumsal geleneği, Hıristiyan seçkinlerin statülerinin göstergesi olarak sanatsal üretimi desteklemeyi sürdürmüşlerdi (Tsampouras 2013b: 398).

1650'den sonraki dönemde ticaret seçkinleri ile imparatorluğun bütününde sağlanan istikrarın göstergelerinin ortaya çıkması aynı döneme rastlamakla birlikte, birbirinden farklı olan bu iki gelişme arasında ne tür bir ilişki olduğu hâlâ anlaşılamamıştır. İstikrar konusu ileride yeniden ele alınacağı için onu şimdilik bir yana bırakıyorum. Dağa kaçışla ilgili bölümü bitirmeden, birbirine paralel bu iki farklı eğilimden söz etmek istiyorum, çünkü dağlık bölgelere göç etmek çoğu kez imparatorluktan kaçarak, toplumdan uzak harika bir inziva olarak tanımlanmaktadır. Ticaret konusundaysa, genellikle öne çıkarılan 18. yüzyılda Orta Avrupa'yla yapılan ticarettir. Böyle bir sav birkaç açıdan yanıltıcıdır. İlk olarak tarih sırasının sunduğu verilere bakmak gerek. Sanatsal üretimdeki kriz, 17. yüzyılın ilk on yılı ile üçüncü on yılı arasında doruğa çıkmıştı, bu da tam olarak imparatorluğun en çalkantılı olduğu dönemlerden biriydi (Tsampouras 2013b: 10). Zengin tüccarlar ile yetenekli ressamlar ancak durum iyileşmeye başlayınca ortaya çıkmışlardı. İkinci olarak Tsalikov ailesi örneğinin de gösterdiği gibi yayla ekonomisi hiçbir zaman düzlüklerde yaşananlardan bağımsız olmamıştı.

Evliya Çelebi Makedonya'dan geçerken, bugün Makedonya Cumhuriyeti sınırları içindeki Strumiça [Ustrumca] yakınlarındaki düzlükte yılda bir kez yapılan Dolyan panayırındaki bolluktan söz eder. Kölelerin yanı sıra, kiraz (panayır kiraz toplama zamanı yapılıyordu), ipek ve kadife kumaşların satıldığını, ayrıca "yüzbinlerce kuzunun ve keçinin alınıp satıldığı" bir de koyun pazarı bulunduğunu söylüyordu (Asdrachas 2007: 94). Son olarak da Grammos Dağı ressamları resimlerinde "herhangi bir Osmanlı kentinde kolayca bulunan" türde Osmanlı motiflerine yer veriyor (Tsampouras 2013a: 6), azizleri de çoğunlukla Osmanlı seçkinlerine özgü ipek giysiler içinde betimliyorlardı (Tsampouras 2013b: 409).

Kentsel merkezler

17. yüzyılda imparatorluğun bütününde köylülerin düzlüklerden kaçtıkları kesinken, hepsinin uzak yerlere gidip gitmedikleri pek bilinmez. Özellikle Anadolu'da yaşayanlar güvenlikleri için kentlere göç etmişlerdi.[17] Celali saldırılarından ötürü bazı kentler büyük sıkıntılar yaşamıştı –Ankara kuşatılmış, Bursa da kısa bir süre işgal edilmişti– ama bazı kentler bu dönemde gelişmiş (Halep ve İzmir) ya da kendilerini çabuk toplamışlardı (Sivas). Dolayısıyla bu dönemde kırsal alanda kesin bir gerileme eğiliminden söz edilebilirken, kentlerin kaderinin epeyce karışık olduğunu belirtmemiz gerek (Faroqhi 1994a: 442).

Balkan Yarımadası'ndaki kentlerde 17. yüzyıl boyunca istikrar bozulmamıştı; onlar ne mülteci akınına uğramışlardı (Anadolu'daki şiddetten kaçıp buralara gelenler olduğu bilinse de), ne de Anadolu'daki Celalilerden ötürü nüfus kaybına. Bu önemli bir noktadır. Önemli oluşu yalnızca imparatorluğun iki bölgesi arasındaki tezattan ileri gelmez; nitekim 17. yüzyılı Celali İsyanlarından ibaret saymak, Balkanlar'ın oldukça farklı tarihini hesaba katmamak demektir. Ayrıca, dağlarda Hıristiyan yerleşimlerinin tartışmasız gitgide artıyor oluşunun Hıristiyan cemaatlerin bir başka yaşamı olduğunu da unutturmaması gerekir. Balkan kentleri önemli ölçüde Hıristiyan nüfusu barındırmaya devam etmişti; tarihi kayıtlar da bu kentlerdeki yaşamın görece sakin olduğunu belirtir. Bizim kırsal alanlarda-

17 Daha önce de belirtildiği gibi bu dönemde Ermeniler Halep'e göç etmişlerdi.

ki kökten değişimlerle ilgili anlattıklarımız kentlerde fazla bir iz bırakmış gibi görünmez.

Örneğin Eleni Gara'nın bir Makedon kenti olan Veroia'daki yaşama ışık tutan çalışmasına bakalım. Bizans uzmanı Gara, Bizans kenti Veroia'yı tarihi bağlamı içinde değerlendirirken bunların kabaca Osmanlı dönemi için de geçerli olduğunu söyler.

> Kent, bağrındakilere huzur ve barış getiren güçlü bir imparatorluğun iç bölgelerinde yer alır. Tarihi kayıtların bu kadar ayrıcalıklı bir yerde bulunan bir kent için kayda değer bir şey söylememesi, bunun benzeri coğrafi konuma sahip olanların hepsi için de geçerli olduğunu akla getirir (Gara 2007: 53).

Bu göreli istikrar kentin mahallelerinin sayısında ve oranlarında görülebilir; 16. yüzyıl başlarında 12 Müslüman ve 17 Hıristiyan mahalle vardı; 50 yıl sonra Müslüman mahalleleri 18'e yükselirken, Hıristiyan mahallelerinin sayısı 17'de kalmıştı. Çok zor geçen bir sonraki yüzyılın ortalarına gelindiğinde sırasıyla sayı 16 ve 15'ti (Gara 2007: 57). Kirillos Kontares ekümenik patrik olmadan (1630'lar) önce Veroia metropolitiydi, ayrıca 17. yüzyılın entelektüellerinden Oxford eğitimli, İskenderiye Patriği Metrofanis Kritopulos da 1589'da Veroia'da doğmuştu.[18]

Daha doğuda yer alan Serez'i ele alırsak, Papaz Sinadios'un günümüze ulaşan, 1642 tarihli olağanüstü elyazmasından söz etmemiz gerekir. Socrates Petmezas, bu metinle ilgili değerlendirmesinde Sinadios'un, bırakın kentteki nüfus azalmasından, katastrofik denilecek herhangi bir şeyden yakınıyormuş izlenimi bırakmadığını belirtir. Bundan yaklaşık 25 yıl sonra, Girit'e giderken buradan geçen Evliya Çelebi de varlıklı tüccarların göz alıcı evleriyle, gelişmekte olan bir kentten söz eder (Petmezas 1996a: 463-4).[19]

18 Bologna Üniversitesinde Yunanca ve felsefe profesörlüğü yapan İonanis Kottunios (1572-1657) da Veroia doğumluydu (Gara 2007: 58).

19 Balkan kentlerinin yetiştirdiği birçok Müslüman entelektüelin çalışmaları genel olarak yerel koşullara pek ışık tutmaz, çünkü bütün imparatorluk kapsamında dönemin kültürel modeli yüksek Osmanlı Türkçesiydi. Dolayısıyla Larissalı bir şair ile Bağdatlı biri arasında pek az fark vardı, bkz. Strauss (1996). Buna ek olarak Teselya, Epir ve Makedonya'dan gelen yüz binlerce Müslüman göçmen ve mülteci, Anadolu'dan gelen Ortodoks Hıristiyan mültecilerin tam tersine, kökleri ve kültürel miraslarıyla ilgili sessiz kalmayı

Doğu Anadolu'daki Ermeniler Celali saldırılarından ağır darbeler yediler; tarihçiler aşağıdakine benzer sahneleri anlatır:

> İnsanlık dışı işkencelere başvurdular, köylüleri ayaklarından asarak geri kalan erzakı nereye sakladıklarını söylemeye zorladılar. Hovhannes Manastırı'ndan hasta bir yaşlı keşişe, kilise hazinesi ile papaz cüppelerinin nereye saklandığını söyletebilmek için ölümüne işkence yaptılar (Barkey 1994: 183).

Bu dönemle (1598-1642 arası) ilgili yazan Ermeni tarihçi de Sinadios'la aynı zaman diliminde yazmasına karşın, Sinadios'ta buna benzer hiçbir olaya rastlanmaz. O bunun yerine yerel kilise yönetiminde yer alabilmek için birbirleriyle yarışan papazların sonu gelmeyen rekabetlerinden ve karşı tarafı kötüleyebilmek, böylece kendilerine avantaj sağlayabilmek için sık sık İstanbul'a gidip gelmelerinden söz eder. Tabii daha ciddi sorunlar da yok değildi. 1620'lerin başında bir kıtlık yaşanmıştı, 1630'da da bütün dükkânlar yanmış, arkasından da yağmalanmıştı. Belirttiğine göre pek çok insan bu felaketlerden sonra toparlanamamıştı (Odorico 1996: 84, 109). Serez'de halk birbirlerine karşı şiddet kullanarak acıları daha da artırmıştı; Sinadios, Serez voyvodasıyla birlikte esrar çekenlerin yoğun olduğu bir mahallede dolaşan Aleksandr Tartarhane adlı biriyle ilgili bir öyküyü nakleder. Buna göre bir kavga sonucunda bir "Türk" ciddi biçimde dövülmüştür. Yapılan bir dizi soruşturma ve suçlamadan sonra bütün suçun kendisine yüklendiği Aleksandr asılmıştı (Odorico 1996: 106).

Bu tür olaylar kuşkusuz kent sakinlerini tedirgin ediyordu, ama bunlar Anadolu'da Celalilerin neden olduğu kargaşalarla karşılaştırılamaz ve 17. yüzyıl Serez'inde yaşamın temelindeki istikrarı bozmaya yetmez.[20]

Belki de toplumsal barışın en güçlü imgelerinden birini Sinadios'un 1635'te babasının ölümü üzerine kaleme aldığı anma yazısında bulabiliriz. Buna göre, babası vergilerin düşürülmesi konusunda pazarlıklar yapmak üzere yaşamı boyunca dört ya da altı kez İstanbul'a gitmiş ve bu konuda başa-

yeğlemişlerdi. Bugünkü Yunanistan'dan gelen göçmenlerle [muhacirler] ilgili son derece ilginç ender bir çalışmada onların Balkanlar'daki geçmişleriyle ilgili bilgiler edinmekteyiz, bkz. Tselatka (2011).

20 Tezcan bu deyimi 1580-1826 arası için kullanmıştır.

rılı olmuştu. Ayrıca, mevcut kilisenin köyden uzak olduğu gerekçesiyle yeni bir kilise inşaatı için de izin alabilmişti. Sinadios babasını "Hıristiyanları ve Türkleri, Koïnari [Yörük] ve Çingeneleri" her gün ağırladığı için övmüş, öldüğü zaman herkesin yas tuttuğunu söylemişti (Strauss 2002: 207-8).

Veroia durumunda gördüğümüz gibi tarihsel kaynaklar yaşanan istikrarı bir bakıma görmezden gelmişti. Ama Balkanlar'daki kırsal nüfus kimlerden oluşursa oluşsun, Hıristiyan kent kültürü Yunan ağırlıklıydı. Örneğin 16. yüzyılda Serez'e gelen bir Fransız gezgin, kırsal alanda Yunanca ve Slavca kullanılırken, kentteki Hıristiyanların "kaba bir Yunanca konuştuklarını" (*parlant un grec vulgaire*) yazmıştı (Petmezas 1996a: 444). Dolayısıyla Balkanlar'da kent sakinlerinin görmezden gelinmesi bizim, hem kentlerin bütünüyle Müslüman olduğu yanlış varsayımını, hem de İstanbul, Tuna Eyaletleri ve bir ölçüde de Sakız Adası gibi birkaç bilinen merkez üzerine odaklanma alışkanlığını sorgulamamızı zorunlu kılmalıdır. Araştırmacılar 18. yüzyılda kentsel merkezlerdeki Hıristiyan nüfusun büyük bir hızla artığını fark ettikleri için, bu yüzyılla ilgili biraz daha fazla bilgiye sahibiz. Burada Hıristiyan cemaatlerinin, dolayısıyla da Yunan kültürünün kentlerde, geleneksel olarak inanıldığından daha uzun ve daha sürekli bir tarihi olduğunu belirtmek istiyorum.

Değişen kentler

Balkanlar'daki kentsel merkezler 17. yüzyıl boyunca görece durağan bir demografik profil koruyor olsalar da başka açılardan alttan alta önemli değişimler olmaktaydı. Cemaat yapılarının bu yüzyılda ortaya çıkmasının nedeni, daha önce belirttiğimiz gibi mali uygulamaların değiştirilmesinden, özellikle de kişilerden çok cemaatlere yüklenen ve sipahiler yerine mültezimler tarafından toplanan ve nakit ödenmesi gereken yeni vergilerin konmasındandır. Eski kuşak Yunan araştırmacıları cemaatlerin genişlemesini ulusal ruhun gelişmesine bağlarlarken, yeni kuşaklar yeni mali taleplerin cemaatlerin daha fazla eklemlenmesine yok açtığını net biçimde kanıtlamışlardır (Petmezas 2005). Kimin ödeyeceği ve ne kadar ödeyeceği konusunda kararlar verilmeliydi ve cemaat önderleri tam da bunu yapmak için ortaya çıktılar.

Veroia kadı sicilleri, 17. yüzyılda, bilginin hâlâ pek az olduğu bir dönemde bu sürecin nasıl başladığını gösterir (Gara 1998). "Kentin Hıristiyanları" ve "Hıristiyan kent mahalleleri" gibi gruplaştırmalar yüzyılın ortalarından itibaren daha sık görülmeye başlamıştı. Her ne kadar konumları henüz istikrarlı bir nitelik kazanmamış oldukları için gelişigüzel adlandırmalar yapılsa da cemaat temsilcilerine atıflar yapılması da aynı döneme rastlar. Bu girişimler, vergi toplamak için ister bir temsilci (kethüda) atasınlar, isterlerse kafa tutan vergi mükelleflerinin peşinden kendileri koşsun, mahkeme önüne en sık vergi konuları için çıkarlardı. Ama başka işleri de vardı. Veroia'da cemaat ithal içkiden tekel vergisi toplamaktaydı. Ayrıca dışarıya borç para vermek ve vergileri ödemek için oluşturdukları ortak fondan emlak alım satımları da yapıyorlardı (Gara 1998: 152, 160).

Bütün bu etkinliklerde Veroialı Hıristiyanlar, imparatorluğun başka bölgelerindeki Müslüman benzerlerini aynen anımsatıyorlardı. Yeni nakit vergiler Müslümanlara da Hıristiyanlara da (ve Yahudilere de) aynı şekilde uygulandığından bu çok da şaşırtıcı değildi. Ama paralel yollar izlemeleri ve Hıristiyanlığın ortaklaşa etkinliklerinin kimi yönleri yakın zamanların tarihyazımı ışığında bazı önemli soruları gündeme getiriyordu.

Bu bölümün başlarında Balkanlar'da mültezimliğin yükselişiyle ortaya çıkan koyun yüklenicilerden söz ederken, onları devlete sağladıkları hizmetten kazanç sağlamayı başaran girişimciler biçiminde tanımlamıştım. Böyle bir tanım kastidir ve 17. ve 18. yılların yeni tarihyazımını teyit eder. O dönemin Osmanlı yorumcuları, çoğu eski kuşak Osmanlı tarihçisi gibi, o tarihlerde Osmanlı devlet yönetimine "ecnebilerin" dahil olmalarından şikâyetçi olmuşlar ve bunu Osmanlı gerilemesinin bir işareti olarak değerlendirmişlerdi. Sözü edilenler yeni mültezimlerdi. Hem yorumcular hem de tarihçiler feodal sistemin bozulmasını da imparatorluğun ve düzenin yozlaşması olarak görmüşlerdi. Artık gündemde yeni bir paradigma ileri sürülmüştür ve bu paradigmanın gördüğü şey yozlaşma değil, pazar ilişkilerinin genişlemesi; gerileme değil, sistemden pay alan kişilerin sayılarının artmasıdır (Tezcan 2010).

Ancak, pazar ilişkilerinin dönüştürdüğü bir toplumla ilgili bu revizyonist vizyonla pay sahiplerinin sayısının sürekli artışı, büyük ölçüde Müslüman

cemaatle sınırlıydı. Tezcan kitabının ilk sayfalarında, mültezimlikten elde ettikleri kazançla, daha fazla kâr getiren devlet görevleri satın alabilmeyi uman bir grup askerden söz eder. Ayrıca içinde, temel olarak faizle para verenlerin bulunduğu ve Tezcan'ın pazar toplumunun genişlemesiyle ilgili öne sürdüğü savın temel bileşeni olan para vakıflarının [evkaf-ı nukûd] yaygın kullanımının bugüne değin yalnızca Müslümanlarla ilişkilendirildiği görülmüştür.

Veroia'da ya da başka yerlerde Hıristiyan mültezimlerin de bulunduğunu biliyoruz (Darling 1994: 128). Ancak Hıristiyan para vakıfları konusu çok daha belirsizdir. Veroia Hıristiyanlarının ortak fonu ve bunun nasıl kullanıldığıysa, bu dönemde bütün imparatorlukta kurulan para vakıflarının işleyişine benzer görünmektedir. Müslüman mahalleler, para vakıflarından elde edilen faizleri, vergi borçlarını ödemek için kullanmışlardır (Tezcan 2010: 33; Behar 2003: 67; Canbakal 2004: 131-8). Ancak para vakıfları büyük tartışmalara neden olan son derece özel ve biraz da olağandışı kurumlardı ve kabul edilebilir faiz sınırlarının belirlenmesi gibi bazı kurallara tabiydi (Çizakça 1995: 332). Bu konuyla ilgili araştırmaların sınırlı olduğu göz önüne alındığında, kesin hiçbir şey söylenmemesi gerekirse de bu noktada Hıristiyan ortak fonlarının, para vakıfları gibi ele alınmamış olması daha büyük ihtimaldir. Veroia kayıtlarındaki bir girişte yalnızca "Ayo Yani Mahallesi'nin parası" denmektedir (Gara 1998: 151). Larissa'dan 17. yüzyıl ortalarına ait bir mahkeme kaydını olduğu gibi yayınlayan George Salakidis, para vakıflarının Müslüman cemaat içinde çok yaygın olduğunu, ama bir Hıristiyan ya da Yahudi cemaatinde hiç görülmediğini söyler (Salakidis 2004: 78).

Salakidis, Larissa'da para vakıflarının önemli bir kredi kaynağı olduğunu ve sicillerde belirtilen borç kayıtlarının yaklaşık yüzde 50'sini oluşturduğunu belirtir. Borç alanlar hem Müslüman hem de Hıristiyan olabiliyordu, ancak borç verenler arasında Hıristiyanlara hiç rastlanmamıştı. Larissa'daki kredi pazarında önemli bir rol oynayan para vakıfları bizi bu kurumla ilgili son bir noktaya getirir: Bu fonlar yalnızca mahalle ve köylerdeki zorunlu vergilere harcanmıyor, aynı zamanda tüketim ve girişimci kredileri olarak da kullanılıyordu. Vakıf fonlarının, Tezcan'ın pazar toplumunun ortaya çıkmasıyla ilgili savında bu kadar önemli olması, bu ikinci işlevinden kaynaklanır (Tezcan 2010: 33).

Mukataanın (devlete ait bir gelirin kiralanması) küçük gibi görünen ayrıntıları ve nakit rezervlerinin yasal statüsü, Tezcan'ın savını, sultanın Hıristiyan tebaasının bakış açısından değerlendirebilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Hıristiyanlar kadar Müslüman pay sahiplerini yaratan şeyin değişen mali uygulamalar olduğu söylenebilir mi? Yeni ortaya çıkan pazar ilişkilerine acaba Hıristiyanlar da katılmış mıydı?

17. yüzyılda, daha kapsamlı bir cemaat katılımına yaslanan yeni vergi toplama biçimlerinin doğrudan sonucu olarak kent merkezlerinde Hıristiyan seçkinler ortaya çıkmaya başladı. Bu yeni seçkinler bu dönemde henüz emekleme dönemindeydiler, ama toplumun ileri gelenlerinin, bu kişilerin kentsel yönetim içinde üstlendikleri yeni rollere değer verdiklerini varsayarsak (ki varsaymalıyız), o zaman Hıristiyanlar kadar Müslümanların da Tezcan'ın terimleriyle "ikinci Osmanlı İmparatorluğu'nda değerli bir şey bulmuş olmaları sonucuna varmalıyız. Üstelik hem Müslüman hem de Hıristiyan kent seçkinleri aynı sürecin ürünleriydiler. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi 17. yüzyılın bu bakış açısı, devşirme usulünün ortadan kalkmasıyla, Hıristiyanların Osmanlı yönetimine katılımlarının da azaldığını savunan geleneksel anlatıdan farklıdır.

Ancak böyle bir görüşte bulunduktan sonra, aşağıda belirtilen farka dikkat çekmek gerekir. Hıristiyan seçkinler, bir yandan konumlarını cemaat kurumlarının ağırlığıyla –ki bu 18. yüzyılda daha da doğrulanacaktı– geliştirebileceklerini fark etmişlerdi, ama birbirinden farklı olmayan bu kurumlar aynı zamanda Hıristiyanların –Fenerliler ve kilisenin sahip olduğu önemli ayrıcalıkların dışında– Osmanlı devlet yapısı içinde yer alabilmelerini olanaklı kılan tek fırsattı (Petmezas 2005: 72). Bu durum, Müslümanların para vakıflarını çok çeşitli amaçlarla kullanırken, Hıristiyan fonlarının neden daha çok cemaat gereksinimlerine harcandığını açıklar. Bir başka deyişle, Osmanlı yönetimindeki eğilimler yeni seçkinler için imkânlar yaratıyordu, ama Müslümanların ufku Hıristiyan denklerinden daha genişti.

Sıra pazar toplumunun büyümesine gelince tabii ki hiç kimse Hıristiyanların katılmasına karşı çıkmıyordu. Çünkü Hıristiyanlar ticarette ve özellikle bu dönemde yükselmekte olan Avrupa devletleriyle yaptıkları dış ticarette –haklı olarak– çok güçlüydüler. Bunun gerekçesi, en azından

geleneksel anlatıya göre ticaretin Müslüman ya da Osmanlı toplumunda bir bozulma ya da zayıflık olarak algılanmasıydı. Daha açık söylemek gerekirse, klişeleşmiş bir görüşe göre Rumlar hep tüccar, Türkler de hep asker olurdu. Feodal sistem yerine, genel olarak pazara yönelme eğiliminin takdir görmesi, 17. yüzyılda Osmanlı toplumu içindeki ilişkilerdeki bu ikiliğin altını oyuyor ve akla birkaç şey getiriyordu. İlk olarak Hıristiyanların ve Müslümanların refahları tümüyle karşıt yönlerde gelişiyor değildi. İkincisi Hıristiyan tüccarlar –aralarında en çok Rumlar öne çıkıyordu– değişen bir cemaatin parçasıydılar. Bunların gerilemekte olan bir imparatorluk içindeki dinamik istisnalar olduğunu düşünmek yanlıştır. Bunu belirttikten sonra, 17. yüzyılda Hıristiyan girişimciler için düzlüklerde ve kentlerdekilere kıyasla dağlarda daha fazla olanak bulunduğunu söylememiz gerek. Ancak, kentlerde ortaya çıkan Hıristiyan cemaat kurumları ile gelişmekte olan tüccar sınıfı arasındaki olası bağlar henüz incelenmemiştir. Örneğin 17. yüzyılın ilk yarısında Veroia'daki bir dava, cemaatin Hıristiyan oldukları anlaşılan Kiryazi ve Dimo adlı iki tuz tüccarına borç para verdiğini gösteriyordu (Gara 1998: 151).

İzmir

Balkan Yarımadası yaylalarındaki yerleşmeler, yavaş yavaş karayolu ticaretinin merkezleri olmaya başladığında, Anadolu'nun Ege kıyılarında yeni bir denizcilik yerleşmesi gelişmeye başladı, Rumların Smyrna, Türklerin İzmir dedikleri bu kent ilerde hem geniş anlamda imparatorluk tarihi hem de özel olarak sultanın Hıristiyan Rum tebaası için büyük önem taşıyan bir yer olacaktı.

1922'nin dramatik olaylarının ardından Mustafa Kemal Atatürk'ün güçleri Yunan ordusu ile sivil Hıristiyan nüfusu İzmir'den çıkartınca, 1923'te Kızılhaç görevlilerinden Winthrop Lane şunları not etmişti:

> Üç bin yıl önce küçük [ama] gözü pek tekneler, Yunanistan Yarımadası'nın güneyindeki Peloponnesos'tan [Mora] çıkıp Ege Denizi'ni aşarak Anadolu kıyılarına varmışlardı. Karaya çıkan binlerce maceracı ruh, 750 millik [yak. 1200 km] kıyı şeridinin orta bölümünü ele geçirmiş ve kent üstüne kent kurmuşlardı . . . O gün-

den bugüne, şimdi Anadolu dediğimiz yerin batı kısmını Persler, Türkler ve her kim oradaysa onlarla paylaşmışlardı (Lane 1923: 18).

Büyük olasılıkla, Yunanların kaybettikleri toprakları geri alma hayallerinin etkisiyle Lane, Batı Anadolu'daki Yunan varlığının kesintisiz üç bin yıl sürdüğü yanılgısına düşmüştü. Bildiğimiz gibi, Anadolu'nun Türkler (önce Selçuklular, sonra da Osmanlılar) tarafından fethedilmesinden sonra bölgedeki Rumlar yaşamlarını, ikisi de İzmir'den çok uzakta olan Trabzon ve Kapadokya'da sürdürmüşlerdi. Osmanlı kayıtları her ne kadar 16. yüzyılda İzmir'de küçük bir Rum cemaatinin varlığından söz etse de burada önemli bir Rum varlığı ancak bir sonraki yüzyılda gelişmeye başlamıştı. İzmir'e göç, dağlara kaçış gibi o döneme özgü gelişmelerin bir sonucuydu.

16. yüzyılın üçüncü on yılında İzmir 207 hanelik, nüfusunun yalnızca yüzde 14'ü Hıristiyan olan küçük bir kasabaydı (Goffman 1990: 11). Kent 16. yüzyıl boyunca hızla gelişmişti, ama bu açıdan imparatorluğun bütünündeki kasaba ve kentlerden çok farklı değildi. Bu dönemde İzmir, Batı Anadolu kıyılarındaki birçok limandan yalnızca biriydi ve hepsi düşük sabit fiyatlarla İstanbul'a gıda maddeleri göndermekle görevliydiler, dolayısıyla ekonomik gelişme imkânları çok azdı (Goffman 1990: 14).

Ardından kasaba kalkışa geçti. 1589-1626 arasında bölgenin gümrük vergileri iki katına çıkmış ve Avrupa ülkelerinin konsoloslukları –Fransız, İngiliz, Hollanda ve Venedik– gelişmekte olan bu limanda dükkânlar açmaya başlamışlardı. Buradaki açıklama şöyleydi: Avrupa'nın, Osmanlı hammaddelerine, bu durumda pamuğa ilgisinin artması ve yerel Osmanlıların mallarını, İstanbul'dan gelen resmi görevlilere değil de, Avrupalılara satarak, seve seve ödedikleri daha yüksek bedellerden kâr etmek istemeleri, hatta buna can atmalarıydı. Bu, kuşkusuz Tezcan'ın "İkinci İmparatorluğun" en önemli yanı olarak tanımladığı pazar toplumuna geçiş eğilimi doğrultusundaydı.[21]

Bu yeni fırsatlardan yararlanmak isteyen gayrimüslimler İzmir'e göç etmeye başlamışlardı. Bu göç öylesine dikkat çekici bir hale gelmişti ki, hükümet Batı Anadolu'daki bu dramatik değişimi denetim altında tutmak amacıyla 1640-41'de İzmir bölgesine yerleşen gayrimüslimlerin cizye

21 Doxiadis de (2011: ix), 17. yüzyılın büyük bölümünde Atina ve çevresinde göreli bir sakinlik olduğunu belirtir.

tahririni yapmaya karar vermişti. Sayım son 20 ya da 30 yılda buraya göç eden Ermeni, Rum ve Yahudilerin "kentin 1575'teki toplam gayrimüslim nüfusunun dört katı" olduğunu ortaya çıkardı (Goffman 1990: 85; 1995: 76). Bu yeni göçmen grubunun yüzde 65'i Rumdu.

Kentte yaşayan Rumların birçoğu, bu sıralarda uluslararası ticaret antreposu olma işlevini kaybeden Sakız Ada'sından gelmişti (Goffman 1990: 59-64). Ancak Rumlar henüz ticaret alanında ilerde kazanacakları üne kavuşmuş değillerdi. Ticaret yapanlar Doğudan lüks mallar getiren Ermenilerdi, Rumlar genellikle saman, kireç ve evlerde dokunmuş yünlüler gibi sıradan mallar satan çarşı esnafı statüsündeydiler. Ayrıca denizcilikle ilgili birçok başka meslekte de –denizci, kalafatçı ve benzeri– kendilerini göstermişlerdi. İzmir'deki Yahudi cemaatinin de belirgin bir profili vardı; onlar vergi tahsildarlığı, arabuluculuk, tefecilik ve tercümanlık yapıyorlardı (Goffman 1990: 85-6).

Hızla büyümesinin yanı sıra İzmir'i farklı kılan şey Avrupalıların gözünde sahip olduğu olağandışı görünürlüktü. 1620'lere gelindiğinde Avrupalılar çoktan kentin kıyılarında epey bir arazi satın almış ve korunaklı evlerin yanı sıra depolar inşa ediyorlardı; bu bölge sonradan ünlü "Frenk Sokağı" olarak bilinir oldu. Fransız gezgin Tournefort 1700'de şöyle yazıyordu:

> Türkler, şehir boyunca uzanan Frenk Sokağı'nda pek görülmezler. Sokakta gezerken kendinizi Hıristiyan âleminde sanırsınız, İtalyanca, Fransızca, İngilizce ya da Hollanda dilinden başka bir dil konuşulmaz... Kiliselerde hep birlikte ilahi söylenir; vaaz verilir, bir sorunla karşılaşmadan ayin yapılır; Muhammet dininden olanları pek düşünmezler, çünkü tavernalar gece ve gündüz her saatte açıktır (Goffman 1990: 137).

İzmir'in sonradan kötü ün kazanmasına Rum tüccarların edindikleri büyük servet neden olmuşsa da bunda kısmen Avrupalıların kenti istilasının yarattığı rahatsızlık da rol oynamıştır. Kent zamanla "gâvur İzmir" olarak anılmaya başlamıştı. Ayrıca sonraki gelişmeler nedeniyle Rumlar Avrupalılarla

ilişkilendirilmeye başlamıştı. Ama Rumlar 17. yüzyılda Avrupalılarla birlikte aynı grup içinde değerlendirilemezler. O tarihlerde hâlâ oldukça mütevazı bir profile sahiplerdi ve bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Katolik güçlerle –Venedikliler ve Fransızlar– ilişkileri pürüzsüz olmaktan uzaktı.

Aslında gayrimüslimlerin İzmir'e göçü bazı açılardan bu çalkantılı yıllara özgü birçok göçten biriydi. İzmir'e yeni gelen Yahudiler de Rumlar da, daha eski yerleşik kentsel merkezlerden gelmişlerdi ve geliş amaçları belki de görece yeni bir merkez olan İzmir'de vergilerin Selanik gibi yerlere oranla daha düşük olmasındandı. Yahudiler için Selanik'teki dokuma endüstrisinin çökmesi de temel nedenlerden biriydi (Goffman 1990: 84).

Ancak uzun vadede İzmir'de ve daha genel anlamda Batı Anadolu'da Rum Ortodoks cemaatin büyümesi son derece önemli olduğundan ayrı bir başlık altında değerlendirilmeyi hak eder. Osmanlı fetihleri Anadolu'daki Rum varlığını az çok sonlandırabilmişse de (Doğu Karadeniz önemli bir istisnaydı) 17. yüzyılda Rumlar burada yeniden hayat bulmuştu. Çok daha sonraları 19. yüzyılda Anadolu Ortodoks nüfusunu Helenleştirme iddiasıyla kültür misyonerleri İzmir'den iç bölgelere uzanmışlardı. Osmanlı dönemi Yunan tarihinin Balkanlar'daki ağırlığı Batı Anadolu'da Rumların refahlarının yükselmesiyle kısmen dengelenmişti artık.

İstikrar

Daha önce, Girit Savaşı sırasında Osmanlılara danışmanlık yapan Sakızlı Panayotaki Nikoşi 1669'da Osmanlı İmparatorluğu baş tercümanı olarak atandı. Bölümün başlarında, başkentteki Rum seçkinlerinin, zor geçen 17. yüzyıl başlarında bile ne kadar dayanıklı olabildiklerinden söz etmiştim. Buna karşın Nikoşi'nin atanması yeni bir başlangıçtı ve bunu bir dönüm noktası olarak görmek doğruydu. 1669 öncesinde Thomas Kantakuzenos gibi daha gayriresmi bir düzen içinde sultana hizmet eden ya da dönemin ruhuna uygun olarak Osmanlı sultanının özel hizmetkârı olan Rumlar vardı. Ama 1669'da Nikoşi resmen baş tercümanlık makamına atanmış ve divanda tamamen resmi bir statü kazanmıştı (Janos 2005-6: 182). Görece güvenli olan bu pozisyon sayesinde önde gelen başka İstanbullu Rumlar da bazı resmi makamlara getirilmişler, önce donanma

tercümanı, bir süre sonra da Boğdan ve Eflak voyvodası (hospodar) olabilmişlerdi. Bu tür mevkilere gelen Rumlar daha sonra da yaşadıkları semtin adıyla Fenerliler olarak anılmışlar ve bu ad onların mevkilerinin güvenilirliğinin ve kalıcılığının göstergesi sayılmıştı.

Müslüman bir imparatorlukta yüksek rütbeli Hıristiyan görevlilerin bulunması bağlamında Fenerlilerin garip bir aykırılık olup olmadığı sık sık tartışılmıştı, aslında bu bağlamda dinsel kimliklerinin onları bir dereceye kadar tuhaf kıldığı da doğrudur. Ama onları kıyıda kenarda kalmış bir olgu olarak bir yana itme eğilimi de doğru değildir.[22] Fenerliler, Osmanlı yönetim sisteminde bürokratikleşmeye yönelik daha kapsamlı bir eğilimin simgeleriydiler (Faroqhi 1994b; Finley 1980). 17. yüzyılda kâtiplikten saray görevlisi olarak devlet hizmetine geçerek, sultana eskisi kadar özel hizmet vermek yerine, çok daha fazla yönetimsel sorumluluklar üstlenmişlerdi. Bazı sultanlar diğerlerinden daha müdahaleci olmakla birlikte, önceleri bütünüyle sultanın elinde olan yönetim artık daha çok bürokrasinin eline geçmişti. Fenerliler yalnızca bu mevkilere gelmekle kalmamış, aynı zamanda bunları tekellerine almışlardı; bu görevler Ermenilere ve Yahudilere yasaklanmış ve bütün resmi görevliler yalnızca Fener'den gelmeye başlamıştı (Janos 2005-6: 184). Fenerliler bu açıdan, 18. yüzyıl eğilimlerinin vaktinden önce gelişmiş örnekleriydi. 1700'lerde saray seçkinleri, hem sultana, hem de alt kademelerdeki rakiplerine karşı konumlarını garantiye almayı başarmışlardı (Zilfi 1988).

Dağlarda da yeni seçkin gruplar ortaya çıkmış ve kültürel üretim daha sağlam ve geleneksel temeller kazanmıştı. Yazıtlarından anlaşıldığı üzere tüccarlar sanat hamileri olarak, keşişlerin ve halkın yerini almışlardı. Önceden de gördüğümüz gibi yüzyılın başlarında Poratzonas Köyü'nde (bugün Yunanistan-Arnavutluk sınırı üzerinde) 46 köylünün her biri 100 akçe ödeyerek topladıkları parayla küçük Aya Nikolas Kilisesi'nin iç bezemelerini yaptırmışlardı. 1684'teyse "Yanyalı Muhterem Balanos" adlı biri tek başına bütün bir kilisenin onarımını üstlenebilmişti (Tsampouras 2013b: 10). Hamiliğin yaygın olduğu Orta Yunanistan'daki Zagora ve Güneydoğu Arnavutluk'taki Voskopoya canlı ticari merkezler haline gelme yolundaydı (Tsampouras 2013b: 399-400).

22 Burada Philliou'nun (2011) geliştirdiği savdan hareket ediyorum.

Sanatsal üretim de 17. yüzyılın ikinci yarısında ilerleme kaydetmiş, bir önceki kuşağın muhafazakâr eğilimleri yerini yeni bir görsel üsluba bırakmıştı. Gezgin Grammos ressamlarının geniş bir coğrafya içinde dolaşıyor olmaları, Ortodoks tüccar sınıfının refahının yükselmesi ve çevredeki Yediadalar'dan gelen Giritli sığınmacılar Girit Okuluna özgü öğelerin görülmeye başlamasına olanak tanımıştı (Tsampouras 2013b: 412). Aynı dönemde varlıklı hamiler çağdaş dekoratif üsluplara ilişkin bilgilerini sergilemek istedikçe İslami motiflerin kullanılması da yaygınlaşmıştı (Tsampouras 2013b: 407-8).

Ancak her şey uyum içinde yürümüyordu. Patriğin makamı hâlâ güvence altına alınamamıştı, statüsüyle ilgili önemli değişiklikler 18. yüzyılın başlarından önce yapılamayacaktı. Bu gecikme, eğer buna gecikme denebilirse, Hıristiyan cemaatinin refahının yükselmesinin farklı yönleri arasındaki ilişkilerin yanı sıra Hıristiyanların yüksek mevkilere gelişi ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkileri de gündeme getirir.

İkincisiyle ilgili gelişmelerde en önemli unsurlar seçkin Rum eğitiminin değişen yüzü ile Köprülü ailesinden gelen vezirlerdi. Rumlar 17. yüzyıldan itibaren Padova Üniversitesinde tıp eğitimi görmeye başlamışlardı. Nikoşi ile yerine geçen ikinci baş tercüman Aleksandros Mavrokordatos'un (1641-1709) hekim olmaları tıp bilgisi ile siyasal güç arasında yakın bir bağ olduğunu gösteriyordu. Nikoşi önce Sakız'da Cizvitlerin yanında, sonra da İstanbul'daki Patrikhane Akademisinde öğrenim görmüştü. Ardından Padova'ya giderek eğitimini birkaç yıl daha burada sürdürdükten sonra İstanbul'a dönünce 17. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran Köprülü vezirlerinin ikinci kuşağından Fazıl Ahmed Paşa'nın özel hekimi olmuştu. Nikoşi bu göreve getirildikten sonra paşa tarafından baş tercümanlığa atanmıştı. Mavrokordatos da Padova ve Bologna'da eğitim görmüş, Nikoşi'nin ardından önce Fazıl Ahmed Paşa'nın özel hekimi, zamanla da ikinci baş tercüman olmuştu. Fenerlilerle ilgili kaynaklarda ilişkide bulundukları Batılılar genellikle onların neden bu kadar değerli diplomatlar olabildiklerini açıklama gereğini duyarlar. Bu gerçekten de doğrudur, ama Osmanlı yönetim mekanizması içinde yüksek mevkilere gelebilmeleri yurtdışında edindikleri tıp bilgileri sayesinde olmuştu (Janos 2005-6: 193-4).

Köprülülerin himayesi altında olan Nikoşi ile Mavrokordatos kuşkusuz ilk Fenerli kuşaklarının edindikleri pozisyonlarını sağlamlaştırmalarına yardımcı olmuşlardı. Köprülüler, katı yönetimleriyle tanınmışlardı, onların döneminde ağır baskılar pahasına on yıllardır yönetici seçkinlere musallat olan hizipçilik ile istikrarsızlık denetim altına alınmıştı.[23]

Panayotaki Nikoşi'nin saray hekimliğine atanmasına değin, bu makam Osmanlı Yahudilerinin elindeydi, ama bu tarihten sonra atananların hepsi Rumdu. Bu aslında daha geniş çaplı bir değişimin parçasıydı ve Ortodoks Hıristiyanların refahları düzenli olarak yükselirken, sultanın Yahudi tebaası ayrıcalıklarını kaybetmenin acısını çekiyordu. İşlerin tersine dönmesinin nedenlerine kısmen değinilmiş, en çok da Hıristiyan eğitiminin üstünlüğü üzerinde durulmuştur (Baer 2004). Ancak Marc Baer, Yahudilerden eskisi kadar memnun olmadıklarının altını çizerek, mesihlik iddiasında bulunan Sabetay Sevi'nin başlattığı hareket nedeniyle Osmanlıların onlara artık güvenmediklerini söylemiştir. Sabetaycılığın dorukta olduğu 1660'lardaki saray hekimleri tarihine bakıldığında bunu net biçimde görmek mümkündür. Nikoşi'nin atanmasından kısa bir süre önce IV. Mehmed'in (1648-87) annesi güçlü Hatice Turhan Sultan, sultanın başhekimi Moşe ben Rafael Abravanel'i din değiştirmeye zorlamış, aksi halde işini kaybedeceğini belirtmişti (Baer 2004: 180). Anlaşılan Rumların işe yaraması ile Yahudilerin uyandırdığı kuşkuların birleşmesi, imparatorluktaki bu iki grubun göreli konumlarının değişmesine yol açmıştı.

17. *yüzyılın ikinci yarısında Rumlar ile Yahudilerin değişen koşulları* oldukça iyi belgelenmiştir, dolayısıyla ilerde yapılacak araştırmalar, bu olayların sonucu ortaya çıkan bazı kapsamlı sorunları ele almalıdır. İlk olarak, sürekli tekrarlanan bir soruyu yanıtlamak gerekir: Güçlü seçkinler ile cemaatin diğer üyeleri arasında ne tür ilişkiler vardı? 1660'larda hem Panayotaki Nikoşi'nin yükselişinin hem de İstanbullu Rumların karşılaştıkları büyük zorlukların bir arada yaşanması çarpıcıdır. 1661'de Rumlara, 1660 yangınıyla yerle bir olan evlerini yeniden inşa edebilecekleri söylendikten sonra, yetkililer 1662'de fikirlerini değiştirmiş ve yenilenen yapıların büyük

23 Finkel, sadrazamın makamının kaybettiği gücü yeniden kazanabilmesi umuduyla bu sıralarda saray dışına çıkarıldığını ve saray entrikalarından uzaklaştırılmaya çalışıldığını belirtir (Finkel 2007: 253-5).

bölümüne el koymuşlardı. Söylenen şey yalnızca konutların yapılmasına izin verilmiş olduğuydu, kiliselerin değil, onun için Hıristiyanlar konuta benzeyen kiliseler yapmakla suçlanmışlardı. Bu politikadan geri dönülmesinde, Nikoşi'nin görevlendirilmesine aracılık eden Fazıl Ahmed Paşa'nın ta kendisi başı çekiyordu (Baer 2004: 171). Kadızâdeliler olarak bilinen İslami reform hareketinin başı Vânî Mehmed Efendi'ye destek veren de Fazıl Ahmed Paşa'ydı. Fazıl Ahmed Paşa, Vânî Efendi'yi saraya getirtmiş, Vânî Efendi de Hıristiyanlara ve Yahudilere karşı mücadelesini buradan yürütmüştü. Örneğin Fazıl Ahmed Paşa'yı kentteki meyhaneleri yıkmaya ve tabii ki yalnızca gayrimüslimleri etkileyecek olan alkol ticaretine son vermeye ikna etmişti (Baer 2004: 164).

17. yüzyılın ikinci yarısıyla ilgili anlatısına göre bir grubun yükselmesi mutlaka bir diğerinin gözden düşmesine neden olurdu. Bu sezgisel olarak doğru görünmekle birlikte araştırılması gereken bir konudur. Acaba bu Osmanlı yönetiminde bir kural mıydı? Aynı dönemde Suriyeli Hıristiyanlar ile Ermenilerin Suriye ve Mısır'da, daha önce Yahudilerin elinde olan gümrük denetimini ellerine geçirdiklerini biliyoruz (Arbel 1995: 193). Bu gelişme ile İstanbul'daki arasında eğer varsa, nasıl bir bağ vardır? Sonraki yüzyıllarda, Müslüman seçkinler arasında kayırmacılığın ve korumacılığın siyasal yaşamın temel taşları olduğu bir dönemde, merkezdeki bir haminin düşmesi, imparatorluğun her tarafında birçok kişinin mesleki yaşamlarının sonlanması anlamına geliyordu. Bu etnik grupları da korumacılık ve kayırmacılık zinciri olarak mı değerlendirmeliyiz?

Bu son soru bizi, başkentteki Rum seçkinlerin yeni yeni öne çıkmaları ile dağlarda bir tüccar sınıfının doğmakta olduğunu gösteren bulgular arasındaki ilişkinin bulanık sularına doğru çeker. Özellikle de Köprülüler ile ilk kuşak Fenerliler arasındaki net bağlarla karşılaştırdığımız zaman, ikinci konuyla ilgili nerdeyse hiçbir şey bilmediğimizi görürüz. Elimizdeki pek az bulguya karşın, bunlara dayanarak, başkent ile dağlardaki ticaret merkezleri arasındaki bağların 17. yüzyılın sonlarında bir tarihte başlamış olabileceğini söyleyebiliriz. Bunun birkaç nedeni vardır. Tsampouras'ın çalışmasının gösterdiği gibi sanat korumacılığı cemaatin kendi içinden çıkmış ve Yanyalı Balonas gibi tüccarların gelir kaynaklarını celbetmeye başlamıştı. Fenerlilerin,

Boğdan ve Eflak dışında sanata verdikleri desteğin incelenmesi sanırım bu bilmecenin çözülmesine yardımcı olur. Buna ek olarak Osmanlı yönetiminin değişen mantığı herkese, bu bağları zorunlu kılmış gibi görünmektedir.

Burada 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı siyaset kültürünün önemli bir parçası haline gelen bir kurum olarak haneden söz ediyorum (Hathaway 1995). Güç dağılımının artmasının bir yansıması olarak Müslüman seçkinler –hem başkentte hem de eyaletlerde– kendi etraflarında köleler, hizmetkârlar, korumalar ve çeşit çeşit yandaşlar toplamışlardı. Mısır'dan gelen kayıtlarda bu tür oluşumlar Arapça *beyt*, yani hane olarak geçer. Hiçbir zaman resmen tanınan yasal bir statü olmamasına karşın, bir hanenin halkı olmak gene de önemli bir şeydi. Mısır'dan edinilen bulgulara göre, bir haneye mensup olmak (tâbi), bir köle/özgür ayrımından daha önemli bir statü göstergesiydi (Hathaway 1995: 43). Bu haneler yerel ilişkilerle sınırlı değildi, imparatorluğun her yanından etnik ve dil açısından farklı kişiler bir araya gelebiliyorlardı.

Hane kavramı yalnızca Müslüman seçkinlere özgü değildi. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Fenerliler de gayrimüslim olmanın yarattığı bazı farklılıklara karşın, bilinçli olarak kendilerine Osmanlılara benzer haneler oluşturuyorlardı. Ama kuşkusuz maiyetlerini bundan çok daha önceden oluşturmaya başlamışlardı; bunu 17. yüzyıldaki birkaç göç olayından biliyoruz. 18. yüzyılda Fenerlilerin en üst kademesinden Ghika ailesinin kurucusunun bir önceki yüzyılda İstanbul'a Arnavutluk'tan geldiği bilinir. Kallimaki ailesi de aynı şekilde Rumen eyaletlerinden gelmişti, Aristarhis ailesinin kökleri de Karadeniz bölgesiydi (Philliou 2011: 16, 28).

Bu süreçler 18. yüzyılda daha da görünür olmuştu. Ancak büyük olasılıkla başlangıçları 17. yüzyılın ikinci yarısına uzanıyordu. Fenerli hanelerin yükselişe geçişinin önemli sonuçlarından biri, onlara katılanların Helenleştirilmesiydi, tıpkı eyaletlerdeki Müslümanların Türkleşmeleri gibi (Philliou 2011: 16). Bu konuya yeniden, 18. yüzyılı ele aldığımızda döneceğiz. Şimdilik yalnızca 18. yüzyıl Rum kültürü ve toplumunun gelişip olgunlaşmasına hizmet eden Fenerlilerin hamilik anlayışındaki Helenleştirme eğilimi, Fenerlilerin kendileri ve yaylalardaki tüccar topluluklarının başarıları üzerine odaklanalım.

ALTINCI BÖLÜM

ÖTEKİLERLE YAŞAMAK

Türklerin [idaresi] altında yaşadığımızdan beri inançlarımız ve Ortodoksluğumuz bozulmadan kalmıştır. Şimdi yakınlarda gelen ve büyük bir kurnazlık ve ikiyüzlülükle bizi devirmeyi ve her şeyi mahvetmeyi planlayan Cizvit denenlerle (karşı karşıyayız).
Hering 1992: 58-9).

Yukarıdaki satırlar birkaç yıl sonra İstanbul'da ekümenik patrik olacak olan İskenderiye Patriği Kirillos Lukaris tarafından 1616'da yazılmıştı. Bundan bir yıl sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndan İngiltere'ye kaçıp Oxford'a yerleşen bir Rum Ortodoks mülteci on yıl önce yaşadığı kovuşturmaları ve eziyetleri yayınlamıştı. Gerilimli bir dönemde Yunan Adaları'nın birinden Atina'ya gelen bu kişi, bir İspanyol casusu olabileceği kuşkusuyla hemen tutuklanmıştı. Bu sıkıntılardan kurtulması için kendisine Müslüman olması teklif edilmişse de o bunu kabul etmemişti. Tuzlu suya batırılmış ince dallarla kırbaçlanmasına rağmen inancından vazgeçmemişti. Bereket versin ki onu yakalayanlar rüşvete hayır diyemeyince Atina'dan kaçıp sonunda İngiltere'ye ulaşabilmişti (Krstić 2004: 121).[1]

Birinci elden aktarılan bu sözler 17. yüzyılda Osmanlı Hıristiyan cemaatinin karşı karşıya olduğu iki önemli sorunla ilgili olarak bir Ortodoksun görüşlerini yansıtır. Bu sorunların ilki, çeşitli gruplar tarafından benimsenen Katolik Reformasyonunun [Karşı Reformasyon olarak da bilinir] en önemli temsilcileri olan Cizvitler [İsa'nın Askerleri] aracılığıyla imparatorluğa girmesiydi. İkincisiyse Müslümanlaştırılma endişesiydi. Burada bilinçli olarak "tehdit" değil, "sorun" sözcüğünü kullandım, çünkü tehdit sözcüğünü kullanmak, tabii ki her iki gelişmeyi de Ortodoksluğun imparatorluk içindeki varlığına ciddi birer tehdit olarak gören din seçkinlerinin bakış açısını sorgusuz sualsiz kabul etmek olacaktı. Evet bunlar birer tehditti, ama bunların yanında başka şeyler de vardı. Latin [Katolik] misyonerler Ortodoks dünyası-

1 Christopher Angell tuttuğu kayıtları 1618'de Oxford'da yayınlamıştı.

na yeni fırsatlar da sunmuş, eğitim ve kültür alanındaki çeşitli girişimleri teşvik etmişlerdi. Osmanlı toplumunda meydana gelen ve bazılarına bir önceki bölümde değindiğimiz değişiklikler, kimi Ortodoks Hıristiyanlar için din değiştirmeyi daha cazip hale getirmişti, ama –Panayotaki Nikoşi gibi– başka Hıristiyanlar da dinlerini değiştirmeden Osmanlı toplumunun en üst kademelerinde başarılı olabileceklerini görmüşlerdi. Aslında 17. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük İslamlaştırma dalgası sırasında Fenerlilerin kendileri için güvenli yeni mevkiler yaratabilmiş olmaları tam bir paradokstu.

İşe, imparatorluk içindeki Katolik varlığını ele alarak başlayalım. İlk Katolik misyonerler –üç Cizvit ile iki Dominiken– İstanbul'a 1583'te Osmanlı-Fransız ittifakı sayesinde gelmişlerdi. Üç yıl sonra bunlardan ikisi veba salgınında ölünce çalışmaları kesintiye uğramıştı. Ama on yıl kadar sonra Cizvitler geri dönmüş ve bu kez kalıcı hale gelmişlerdi. Sakız, İzmir ve Kudüs'te de başka misyonerlikler kuruldu. Önde gelen Katolikler, misyonerlerin Ortodoks Hıristiyanları (ve Ermenileri) Katolikleştirmesi konusunda her zaman aynı görüşte olmasalar da misyonlar eğitim merkezleri olarak işlevlerini kesintisiz sürdürmüşlerdi. Bir misyonerin kayıtlarına göre İstanbul'daki Saint Benoît'da [bugünkü Fransız Lisesi] "sınıflarda farklı dinlerden insanlar vardı. Rum keşişler ve diyakozlar ile elliden fazla Rum ve Frenk çocuk bulunuyordu. Bazılarına okuma öğretilirken, öbürleri Yunanca ve Latince gramer çalışıyorlardı" (Belin 1872: 44-5). Panayotaki Nikoşi de ilk öğrenimini böyle bir Cizvit okulunda yapmıştı (Janos 2005-6: 192).

Katoliklerin toplumu etkileyebilecekleri başka yollar da vardı. 1625'te İzmir'de anlatılan bir öyküde misyonerlerin ünlerinin toplum içinde nasıl yayıldığından söz ediliyordu. Rumlar arasında, Cizvitlerin elinde bulunan bazı röliklerin [kutsal emanetlerin] kısır kadınlara yardımcı olduğu söylentisi dolaşıyordu (Legrand 1869: 13).[2] Bunu bir Rum kadından duyan bir Türk kadın da röliği ona getirmesi için yalvarmıştı. Rölik Türk kadının evine girer girmez kadın iyileşmişti. Ancak iade ederse duçar olduğu derdin yeniden başlamasından korktuğu için Cizvitlerin rölikleri geri alabilmesi iki aydan uzun sürmüş, hatta rölik birçok kez kadının evine gidip gelmişti (Legrand 1869: 13-4).

2 Legrand rölikler için gelen kadınların bunu Rumca nasıl istediklerine de ulaşmıştı: "ε᾿κε῀ινο τό λείψανο ο᾿ πο῀υ βοη῀θα τα῀ις γυνα῀ικε" (kadınlara yardımcı olan o rölik).

Misyonerlerin başarılarını abartma eğiliminde olmalarını hoşgörüyle karşılamamız gerekirse de Lukaris ile başkalarının gösterdiği tepkilerden, Ortodoks liderlerin aralarında Katoliklerin olmasını bir tehdit olarak algıladıkları açıkça anlaşılıyordu. Yukarıdaki alıntıda Loukaris'in Cizvitleri kurnazlık ve ikiyüzlülükle suçladığını biliyoruz. Belin'e göre, Lukaris bir misyonerlik okulunun kuruluşuyla ilgili olarak şöyle yazmıştı: "*Ce collége était destiné à l'enseignement gratuit, sous pretexte de charité, de la grammaire, des langues et des arts libéraux* [Bu okul hayırseverlik bahanesiyle gramer, lisan ve temel bilimler öğretmek üzere ücretsiz eğitim vermeyi amaçlıyor]" (1872: 45).

Ancak Katoliklerin bu yeni hevesi yalnızca Ortodoksları korkutmuyordu; Katolikler de onlardan, özellikle de keskin zekâlı Kirillos Lukaris ile onun Protestanlarla yakın dostluğundan korkuyordu. İstanbul'daki Rum matbaasının kısa, ama çarpıcı geçmişi, Katoliklerle Ortodokslar arasındaki derin ve şiddetli rekabeti göz önüne seriyordu. Lukaris, en azından 1614'ten beri basılı kitabın Katolik propagandasına karşı kullanılabileceğini düşünüyordu ve bu şansı 1627'de elde etmişti. Kefalonyalı bir Rum keşiş Londra'ya uzun bir seyahat yapmış ve gelirken beraberinde yalnızca basılmış Rumca kitaplar değil bir baskı makinesini de getirmişti. İngiliz elçisinin yardımıyla sadrazamdan izin alınmış ve baskı makinesi işlemeye başlamıştı. Basılmak üzere seçilen kitapların hepsi Katoliklik karşıtı polemik metinleriydi.

Fransız elçisi kadar papalık da duydukları derin endişeyle hemen harekete geçmişlerdi. Elçi Osmanlı görevlilerine matbaaya destek verenlerin, içinde İslam karşıtı şeyler olan kitaplar, hatta gizlice sahte para ve benzer şeyler bastıklarını söylemişti. İftira işe yaramış ve 1628 başlarında yeniçeriler baskı makinesini imha etmeye yollanmışlardı. Osmanlılar matbaanın yok edilmesinden sonra Katoliklerin çıkarlarının bu olaydaki rolüyle ilgili daha fazla şey öğrenmişler ve hem Fransızlara hem de Cizvitlere karşı sert önlemler almışlardı. Sonuçta Cizvitlerin kalmasına izin verilmiş ama matbaa yeniden kurulmamıştı (Hering 1992: 205-12).

Matbaayla ilgili koparılan ve Ortodoks liderlerle belli başlı Avrupa devletlerinin elçilerinin yanı sıra, bazı Osmanlı görevlilerinin de katıldığı bu patırtı, 17. yüzyılda, Ortodoksların ve Katoliklerin arasında meydana gelen birçok çıkar çatışmasından yalnızca biriydi. Birbirleriyle sık sık çatış-

tıkları bir başka konu da Kudüs'teki Kutsal Kabir Kilisesi'ydi (Frazee 1983: 79). Avrupalı seçkinleri derin bir endişeye sürükleyen bu olaylar edebiyatta da oldukça çok işlenmiştir. Ama yüksek siyasetin dışında kalan bir başka öykü daha vardı. Bu, Osmanlı toplumu içinde net dini sınırlar oluşturmak isteyenlerle buna direnenler arasındaki mücadeleydi.

Osmanlı İmparatorluğu liman kentlerinde dükkânlar açan Cizvitler sadece Ortodoks ve Müslümanlarla ilişkiye geçmiş olmuyorlardı; buralarda yerleşik Katolik cemaatleri Ortodokslarla iyi geçinmenin yollarını çoktan bulmuşlardı. Yerel Katoliklerle misyonerler arasındaki gerilim, misyonerlerin mevcut toplumsal düzenlemeleri yıkmaya çalışmasıyla çok gecikmeden su yüzüne çıkmıştı. Örneğin patrik vekili, Katolikler ile Ortodokslar arasında evliliği yasaklamaya çalışmıştı. Vekil, zengin Katolik ailelerin, adalardan sırf bu amaçla yollanan Rum gelinleri satın almalarından çok rahatsızdı. Böyle bir evliliğin ömrü Katolik koca İstanbul'da kaldığı süre kadardı (Frazee 1983: 80). Vatikan'sa Cizvitler ile Kapuçinlerin Ortodoks kiliselerinde ekmek ve şarap ayini [*missa*] düzenlemelerinin peşine düşmüştü, yeni din değiştirenlerin eski dindaşlarıyla birlikte ayinlere katılmalarını yasaklamaya çalışıyordu. Toplumsal alışkanlıkları değiştirmeye yönelik bu tür girişimler tümüyle sonuçsuz kaldı. Misyonerler ayinlerini Ortodoks kiliselerinde yapmaya, Ortodokslar da yönlendirilmek ve dini kutlamalara katılmak için Latinlerin ibadethanelerini seve seve doldurmaya devam ettiler. 19. yüzyıl başları gibi geç bir tarihte Ege'deki Sire (Syroṣ) Adası'ndaki iki Ortodoks kilisesinde, Katolik papazların kullanacağı birer Latin altarı bulunmaktaydı (Ware 1964: 20). Üstelik Cizvitleri iyi karşılayanlar yalnızca sıradan Ortodoks halk değildi; çok sayıda papaz da bundan memnundu. İzmir Metropoliti İakovos'un 1632'de Fransa kralına yazdığı mektup bunun tipik bir örneğiydi.

> [Cizvitler] kutsal Smyrna metropolisine geldikleri zamandan beri hiç dinlenmeden, iyi örnek [olarak], kiliselerimizde Hz. İsa'nın sözlerini duyurarak, çocuklarımıza her türlü bilimi ve Allah korkusunu ve iyi ahlakı öğreterek, kendilerini tamamen bütün Hıristiyanlara adadılar (Gregoriou 1958: 190-1).

İstanbul'daki Katolik çevreler Kirillos Lukaris'i patriklik tahtından indirmek için uğraşırken bile hâlâ böyle düşünülüyordu.

Misyonerlere tabii ki, Ortodoksları Roma'yla ortak inançta buluşturmak üzere buraya yollanmışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet eden Cizvitler ile Kapuçinlerin yaklaşımlarının nasıl geliştiği henüz incelenmemiş olsa da, imparatorluk topraklarında yaşayanların yerel halka karşı, Ortodoksları hâlâ düşman olarak görmeyi sürdüren *Propaganda Fide*[3] daha hoşgörülü bir yaklaşım benimsemiş olabilecekleri düşünülür (Frazee 1983: 91). Bir Kapuçin misyonerin, Roma'dan gelen ve din değiştirenlerin Ortodoks kiliselerine gelmesini yasaklayan kararnameye yanıtı şöyleydi:

> Bence bu konudaki karar, uzun süredir din değiştirenlerin ortak ayine katılmalarının yasaklanmaması gerektiğini düşünen misyonerlere bırakılmalıdır. Bunun tersi bir düşünce bu misyonun herhangi bir iyilik yapabilme olasılığını ve umudunu yok eder ve feci sonuçlar doğurur (Frazee 1983: 91).

Bu konudaki bir uzmanın sözleriyle, "Büyük Bölünme [*skhisma*] gerçeği yerel düzlemde sessizce görmezden geliniyordu" (Ware 1964: 23).[4] Bu toplumsal pratikler dünyası, patrikliğin denetimini kuşatan acımasız siyasetle birlikte yan yana var olabiliyordu. Bir başka deyişle yalnızca tek bir Katolik-Ortodoks çatışması değil, birçok çatışma vardı.

Misyonerlerin sonunda benimsedikleri bu tür bir pragmatizm, Katolik varlığının Ortodoks kilisesinin üst düzey ruhban sınıfında bir endişe yaratmasına karşın, Rumlara Katolikler karşısında bir üstünlük sağlamıştı. Rumlar Katolik misyonlarının yarattığı eğitim olanaklarından yararlandıkları için avantajlı konumdaydılar, oysa misyonerler Katolik eğitiminin din değiş-

3 Resmi adı "*sacra congregatio christiano nomini propagando*" olan Propaganda Fide papalığın Katolikliği yaymak üzere kurduğu bir bölümdür –ed.n.

4 Misyonerler Osmanlılara olduğu kadar Ortodokslara da güvenmek zorundaydılar. Sık sık tekrarlanan "inançsızlık/küfr tek millet oluşturur" şeklindeki Arapça deyiş Osmanlıların Hıristiyan cemaati içindeki bölünmelere tarafsız kaldığını gösteriyordu; aslında sultan "düzenin korunabilmesi için yerleşik geleneksel kilise hiyerarşisini desteklemeyi" tercih etmişti. Bu din değiştirip Katolik olanların belirsiz bir yasal statüde olduğu anlamına geliyordu (Masters 1988: 95).

tirmelere yardımcı olacağını umut ediyorlardı, ama Rumlar ustaca bundan kaçınabilmişlerdi. Bu toplumun en alt düzeyinden en tepesine kadar geçerliydi. Panayotaki Nikoşi eğitimini sürdürmek üzere ta Roma'ya, özellikle yeni Katolik olan eğitimli bir seçkin grubu yaratmak amacıyla kurulan Papalık Yunan Ruhban Okuluna gitmiş, ama geriye ateşli bir Ortodoksluk savunucusu olarak dönmüştü. Bundan duyulan öfke ve şaşkınlık Propaganda Fide'ye yazılan bir raporda açıkça belli oluyordu:

> Bizim Yunan Ruhban okulumuzda eğitim görmüş Panionotto [Panayotaki Nikoşi] adında, bölünme [*skhisma*] yanlısı bir piskopos (daha önce sadrazamın tercümanı) Katoliklere en büyük işkenceleri çektiren kişi olduğunu kanıtlamış ve onları Kutsal Kabirden uzak tutmak için yanlış şeyler yazmanın yolunu bulmuştu (Steele 1715: 51).

Buna ek olarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirsizlik ortamının yanı sıra, tarafların birbiriyle çatışan gündemleri ve Roma ile doğudaki misyon durakları arasındaki fiziksel uzaklık göz önüne alındığında, kendilerini dönme olarak sunan kişilerin samimiyetlerini hesaplayabilmek neredeyse imkânsızdı. Sözde yeni Katolik kimlikleriyle yardım istemek için 17. yüzyıl boyunca Roma'ya başvuran birçok kişi olmuştu (Greene 2010: 160-1). Vatikan'ın bu istenmeyen sonuçlara çok içerlemiş oluşu şaşırtıcı değildir: misyonerlere karşı sert yaklaşımına muhtemelen Doğudan gelen ziyaretçilerin de katkısı olmuştu. Aşağıda Ohri başpiskoposunun (Porfìrios) Roma'ya yaklaşma çabalarından söz edeceğiz, ancak bu noktada Papa VIII. Urbanus'un 1620'lerde başpiskoposun bir yardım talebine verdiği tepkiyi ele alalım. Papa, başpiskoposun Roma'ya boyun eğme anlamına gelebilecek müphem sözlerini Roma'nın önceliğinin kabul edilmesi olarak okumayı tercih etmişti ama buna rağmen kuşkuluydu. Verdiği yanıtta, başpiskoposun ve papazlarının binlerce kişiyi Katolik kilisesine katılmaya yönlendirebileceğini yazıyor ve papaya yapılan öneri eğer "sahte imanla değil de dürüst bir kalple yapılmışsa" (*si corde sincere et fide non ficta*) Tanrı'nın üstlerindeki kölelik boyunduruğunu kaldırmasını diliyordu (Varnalidis 1979: 151).

Ortodoks papazlar, cemaatlerinin Katolik misyonerlerle ilişkilerinden haklı olarak endişelenmekle birlikte, ender olarak karşılaştıkları tekil mezhep değiştirme olayları onları pek ürkütmüyordu. Aslında asıl tehlike ekümenik patrikliğin kendi hiyerarşisini denetlemekten aciz olmasıydı. Ortodoks kilisesi, bir önceki bölümde ele aldığımız gibi 17. yüzyılda, Osmanlı yetkilileri karşısındaki zayıflıkları ve Katoliklerin hiyerarşideki belirli başpapazlara yaklaşma çabalarının yarattığı tehditlerle boğuşmaktaydı. Polonya'da cemaati Ortodoks dünyasından ayırıp Roma'yla birleşmeye sürükleyenler Kievli başpiskoposlar değil miydi zaten. Lukaris, 1596'da Brest Birleşmesine muhalif Ortodoksların başı olarak Polonya'ya yollandığı zaman durumun ne kadar ciddi olduğunu görmüştü (Greene 2010: 204).

Ortodoks kilisesinin inatçılığı bu dönemde doruğa çıkmıştı. Patriklik tahtının istikrarsızlığı yalnızca imparatorlukta meydana gelen değişikliklere –bir önceki bölümde belirtilen– bağlı değildi, Ortodoks yanlıları ile Katolik yanlıları arasında dur durak bilmeyen mücadelelerin sonucu da bu durumu etkilemişti. Lukaris'in kendisi bile başkentteki Katolik güçler (Fransa elçisi de dahil olmak üzere) ile yandaş Ortodoksların ittifakıyla birden fazla tahttan indirilmişti (Varnalidis 1979: 137-42).

İstanbul'daki 17. yüzyıl patrikleri dahi, piskoposluk bölgesi içinden olabilecek kopuşlar konusunda endişeliydiler. Bugün Ohri başpiskoposluğu üzerine yapılan kapsamlı araştırmalar bize sürecin nasıl işlediğine ilişkin ipuçları verebilmektedir.

Ohri'nin Bizans ve Bulgar etki alanlarının sınırında yer almasından ötürü kentin ortaçağ kilise tarihi acılarla doludur. Bizanslılar, Bulgar Çarı Samuil'in imparatorluğunu oluşturmasını ve Ohri'de bir patriklik kurmasını izlemişlerdi. Sonraları Bulgarların gücü zayıfladıkça Bizanslılar kentte özerk bir metropolit bulunmasına razı olmuş, I. Bayezid de bu anlaşmaya bağlılığını korumuştu (Kiel 1985: 284). Ortodoks hiyerarşisindeki bu yara, 16. yüzyıl sonlarına doğru yeniden kanamaya başlamıştı. Başpiskoposlar kendilerine "patrik" süsü vermeye kalkışmış ve II. İeremias döneminde (1589-95) Prohoros adındaki bir başpiskopos, Veroia Piskoposluğunu ele geçirebilmek için Osmanlı yetkililere rüşvet vermişti (Tsampouras 2013b: 17).

Katoliklerin Ortodokslara ilgisı yeniden alevlenince, yerel aktörlerin de seçenekleri artmış, Ohri'deki papazlar da bu yeni olanakları özellikle çekici bulmuşlardı; nedeni belki geçmişleri, belki de Batı Balkanlar'da, Katolik dünyasının hemen eteklerinde bulunmalarıydı. Sakız Adası'ndan gelip Vatikan'da Yunanca profesörü olan, dönemin en önemli Yunan Katolik düşünürü Leo Allatius, Roma'ya karşı dostane politikalar izleyen ve ekümenik patriği atlayarak doğrudan Roma'yla ilişki kuran dört Ohri başpiskoposunun adını vermişti (Tsampouras 2013b: 16; Varnalidis 1979: 125). Başpiskopos (ya da kendi deyimiyle Patrik) Porfirios'un 1624'te Papa VIII. Urbanus'a yazdığı mektup tipiktir. Dediğine göre yerel papazlar, kendisine ve Dıraç (Durres) metropolitine papaya bir mektup yazarak yardım istemeleri görevini vermişlerdi. Anlattıklarına göre Ohri Patrikliğinin durumu feciydi, büyük bir borç altında eziliyorlardı. Porfirios, papanın söz ve eylemleriyle yardım etmesi halinde ona bağlanacaklarına dair muğlak vaatlerde bulunarak mektubunu bitiriyordu (Varnalidis 1979: 127-8).

Porfirios ile ona benzer diğer din adamları hakkında ne düşünmeliyiz? Öncelikle inandırıcı olmayan yorumlarla başlayalım. Eylemleri her ne kadar İstanbul'daki patriği endişeye düşürebilecek nitelikteydiyse de, Kiev başpiskoposları gibi cemaatini Ortodoks dünyanın dışına çıkarma ve Roma'ya teslim etme gibi bir niyeti olması çok uzak bir ihtimaldi. Ayrıca kendisi Osmanlı yönetiminden bağımsızlığı hedefleyen erken milliyetçi bir önder de değildi.[5] Bu noktada yardımımıza imparatorlukta merkezkaç eğilimlerinin zirvesine çıktığı 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında yaşayan çeşitli kişiler üzerine yazılmış çok sayıda kitap gelir. Eski kuşak tarihçiler Yanyalı Ali Paşa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa ve 1804'lerin Sırp devrimcileri gibi kişilerin, milliyetçi duyguları ya da salt bağımsızlık isteğiyle imparatorluktan ayrılmak istediklerini ileri sürer. Günümüz Osmanlı tarihçileriyse hem bu kişilerin, hem de bunlara benzeyenlerin yerel denetim ve yerel özerklik peşinde oldukları savını daha ikna edici bulmaktadırlar. Aslında böyle bir amaç o kadar yaygındı ve imparatorluk tarihinde o kadar çok tekrarlanmıştı ki, insan bunun her zaman kendini göstermese bile, kalıcı bir özlem olduğunu öne sürebilir.

5 Ulusalcı edebiyatta kendisi böyle sunuluyordu.

Ohri başpiskoposu da imparatorluktan ayrılmayı değil, ama imparatorluk içindeki itibarını artırmayı istiyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi Prohoros da İstanbul'daki patriğe karşın yetki alanını genişletmek istiyordu, bunu yapabilmek için de Osmanlılara rüşvet vermişti. Mali kaynak arayışı da, Ohri'deki kilise makamının statüsünü artırabilmenin olduğu kadar "Ohri patriği" unvanını da yeniden kazanmanın bir parçasıydı. Katoliklerin görüşme önerileri de, İstanbul'un etkisini azaltmak için bir fırsat olarak değerlendirildiğinden onlara cazip geliyordu. 17. yüzyılın ilk yarısında, ekonomik koşulların zorluğuna karşın, başpiskoposlar iddialı bir sanat hamiliği planı geliştirmişlerdi. Bugün bir zamanlar piskoposluk sınırları içinde olan oldukça uzak yerlerde olağanüstü sayıda duvar resmi görebilmemizi onların desteğine borçluyuz. Ağırlıklı olarak Klemens ve Ahilleios gibi yerel öneme sahip azizler yeğleniyordu. Yerel bir sanat üslubunu desteklemek, yerel özerklik ve yetki arayışının ayrılmaz bir parçasıydı (Tsampouras 2013a: 17-8).

Ohri başpiskoposlarının cesaretini ekümenik patrikliğin 17. yüzyıldaki zayıflığından ayrı düşünmek mümkün değildir. Osmanlı öncesi kilise tarihi bu durumu ayaklanmacı eğilimler çerçevesinde görmeye yatkın olsa da aslında bunların genel Osmanlı krizi bağlamında değerlendirilmesi gerekir.

Sonuçta Ohri'nin kaderi de Peç [İpek] patrikliği gibi ne Katolik ne de Ortodoks kilisesine değil, Osmanlıların Kuzey Balkanlar ve Orta Avrupa'daki geleceğine bağlıydı. Bölümün sonunda bu konuya yeniden döneceğiz.

Yeni din şehitleri ve Osmanlı toplumu

Ortodokslar için bir başka endişe kaynağı da yeni din şehitleriydi. Hıristiyanlığın başlarındaki din şehitleriyle karıştırılmaması için "yeni" denilen bu şehitler Müslümanlığı kabul etmedikleri ya da önce kabul edip, sonra pişman olan ve alenen yeniden Hıristiyanlığa dönen, dolayısıyla da ölüm cezasına çarptırılan Hıristiyanlardı.[6] Yeni din şehitleriyle ilgili olaylar tarihsel kayıtlara ilk kez Osmanlıların Anadolu'da ve Balkanlar'da genişlemeye başladığı 14. yüzyılda girmişler, ama kaydedilen olayların sayısındaki büyük sıçrayış 17. yüzyılda meydana gelmişti. Bu kayıtların bir bölümü, ekü-

6 Yeni din şehitleriyle ilgili kaynaklar için bkz. Zachariadou (1990-1: 51-63), Vaporis (2000) ve Krstić (2011).

menik patrikliğin yüksek mabeyincisi (*megas logothetes*) İoannis Karyofilis (ö. 1692) gibi Ortodoks Hıristiyan cemaatinin en üst kademesindeki kişiler tarafından tutulmuştu (Minkov 2004: 83; Sariyannis 2005-6: 250). Buna ek olarak 16. yüzyılın sonlarında öykülerdeki kahramanlar değişmeye başlamış; önceki öykülerde rastlanmayan ruhani akıl hocalarına önemli roller atfedilmiştir (Krstić 2011: 126).

Bu olguyu ele alan bilim insanlarının birinin sözleriyle yeni din şehitlerinin yaşamları bir tür "teolojik kilise propagandası"ydı (Zachariadou 1990-1: 55). Ama propagandanın amacı neydi? Müslümanlaştırmanın sürdüğü düşünülürse, amaçlarının kısmen sıradan Hıristiyanların inançlarını güçlendirmek olabilmesi akla yatkındır ve tarihçilerin en sık dile getirdikleri neden de budur. Bu anlatımda kilisenin bütün dikkatini, dininden vazgeçmeyen kahraman insanlara yöneltmiş olması, din değiştirenlerin sayısının artmasıyla doğrudan ilişkiliydi. Ancak 17. yüzyıldaki din değiştirmelerin tarihsel gerçeği, önemli bir başlık olmakla birlikte, öykünün yalnızca bir bölümüydü. Geniş kapsamlı düşünülürse, bu dönem Osmanlı İmparatorluğu içinde dini endişenin zirvesine ulaştığı yıllardı ve sorun, bu endişenin, gayrimüslimlerin İslamı kabul etmesiyle, eğer varsa, ne gibi bir bağı olduğunu anlamaya çalışmaktı.

Din değiştirmelerin 16. yüzyıldan sonra gerilediğini ileri süren eski bakış açısının aksine olarak bunların 17. yüzyılda doruğa çıktığı konusunda yakın zamanlarda ortak bir kanı oluşmuştur (Krstić 2011: 133-4; Terzioğlu 2013: 84; Minkov 2004: 4). Bu demografik eğilimlerle ilgili savlara dayanır.[7] Bunları 17. yüzyılda izlemek, önceki iki yüzyıldan daha zordur; mali uygulamaların değişmesinin yanı sıra, toplumdaki yeni fiili gerçeklerden ötürü, Osmanlılar, tarihçilere 1400-1600 arası için bol bilgi sağlayan bu tür ölçümleri durdurmuştu (Darling 1994: 118-31). Bilim insanları bundan sonra, hâlâ tutulmaya devam edilen cizye tahrirlerine güvenmek zorunda kalmışlardı. Dolayısıyla sistematik nüfus bilgileri ancak gayrimüslimlerle ilgili olarak toplanabilmiş ve din değiştirme konusunu çalışanlar için bunun doğurduğu sorunlar kendini hemen göstermiştir. Kısaca, nüfusları

7 Yazıldığında en güncel ve kapsamlı veri ölçümleri içerdiği için izleyen kısımda Anton Minkov'un (2004) savının özeti verilecektir.

hızla azaldığına göre Hıristiyanların İslamı kabul etmeye zorlanmış olabilecekleri ileri sürülüyordu. Cizye tahrirlerine dayanarak Doğu Balkanlar'da geniş bir aralıkta yapılan bir inceleme, gayrimüslim nüfusun yüzyıl içinde üçte bir oranında azaldığını göstermektedir. Yüzyılın ikinci yarısında bazı bölgelerde bu düşüş yüzde 70'e çıkar (Minkov 2004: 54-5).

Aslında sorun, 17. yüzyılda yapılan bir başka tahrirde, bütün Avrupa'yı da etkisi altına alan genel krizin bir parçası olarak tüm nüfusun azaldığının görülmesidir. Bu dönemde en büyük sıkıntı, din değiştirmelerin kaydığı kırsal alanda yaşanıyordu. Hıristiyanlar Müslümanlığı kabul ettikleri için kaybolmuyor, sadece aynı kaderi yaşayan Müslümanlar gibi onlar da ölüyorlardı (Faroqhi 1994a: 442).

Aslında bu dönemde din değiştirmelerin ne boyutlara ulaştığını bilmiyor olsak da, eğer belgeler Hıristiyan nüfusun yüzde 70 azaldığını gösteriyorsa, bunun bir bölümünün de din değiştirmelerden kaynaklanmış olabileceğini belirtmeliyim; Hıristiyan nüfusun artmadığı açıktı. Gradeva 17. yüzyıl Sofya'sını ele aldığı çalışmasında benzer bir noktaya dikkat çekiyordu.

> Müslümanların sayısıyla ilgili geçerli veriler bulamadım, Sofyalıların sayısında genel bir düşüş mü olduğuna ya da bunun yalnızca genelde gayrimüslimlere, hatta yalnızca Hıristiyanlara mı ait olduğuna karar vermek imkânsız, ama baba adı Abdullah olan kişilerin sayısının çokluğu ve başka bazı ayrıntılar o dönemde Hıristiyanların geniş çaplı bir Müslümanlaştırmaya tabi tutulmuş olabileceklerini ima eder (Gradeva 2005: 157).

Neyse ki bu sayısal verileri destekleyebilecek anlatılar vardır ve bütün bunlar yeni din şehitleriyle ilgili ağızdan ağıza yayılan öykülerin yeniden önem kazanmasını açıklayabilecek bir kriz atmosferine işaret ederler.

Sultan IV. Mehmed'in karışıklıklarla geçen hükümdarlık dönemi (1648-87) bu konu açısından çok önemliydi; birçok nedenin yanı sıra, yeni din şehitlerinin sayısındaki olağanüstü artış 17. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelmişti (Sariyannis 2005-6: 250). IV. Mehmed güncel âdetleri çeşitli biçimlerde ihlal etmişti, bunlardan birkaçı da özellikle Balkanlar'da

yaşayan tebaası için büyük önem taşıyordu. İlk olarak başkenti Edirne'ye taşımayı yeğlemiş ve hem Doğu, hem de Batı Avrupa'ya seferler düzenleyerek, Osmanlı savaş makinesini Balkanlar'a taşımıştı. İkinci olarak bu savaşların çok özel bir niteliği vardı. Sultan Polonya'ya yaptığı seferi bizzat kendisi yöneterek, yeniden gazi imajını kazanmayı amaçlamıştı. Aslında savaşlar bir süredir yeniden canlanan Kadızadeliler hareketinin bir uzantısıydı. O tarihlerde hareketin başında ateşli vaazlar veren Vânî Mehmed Efendi vardı ve o da sultanla birlikte savaşa gitmiş ve çarpışmalarda doğrudan rol almıştı (Baer 2008: 8. Bölüm). Son olarak da IV. Mehmed gelenekle ilişkisini tamamen kopartarak, kişileri bizzat kendisi din değiştirmeye yöneltiyordu. İster seferde, ister avda olsun gayrimüslim tebaasını kişisel olarak Müslüman yapmayı kendisine iş edinmiş, "Düzenlediği din değiştirme törenlerinde binlerce erkek ve kadın ayaklarının dibinde dinlerini değiştirmiş; sultan yüce gönüllülüğünü bütün din değiştirenleri tepeden tırnağa yeniden giydirerek göstermişti" (Baer 2008: 179). Bunlar tıpkı Edirne ya da İstanbul sarayında yapılanlar gibi etkileyici törenlerdi. Sultan 1675'te oğullarının sünnet düğününde on binlerce kişiyi ağırlamıştı. Davetliler arasında sünnet edilen binlerce Müslüman çocuk da vardı; her birine bir takım giysi ve biraz para verilmiş, böylece sultan onların simgesel babası olmuştu (Baer 2008: 190). Ama hepsi bu kadar değildi, İngiliz elçiliğinin törenlere katılan papazı üzüntüyle, grup içinde birkaç yüz de yeni Müslüman olmuş Hıristiyan bulunduğunu belirtmişti. "O 13 gün içinde dini değiştirilen en az 200 kişi vardı. Bu bizim utancımız, çünkü Avrupa'nın bu 200 yıl içinde o kadar Türk [Müslüman] kazanmadığına inanıyorum" (Baer 2008: 190). 1660'lar ve 70'lerde sultanın huzurunda din değiştirmek o kadar yaygınlaşmıştı ki, sadrazam buna uygun usullerin düzenlenmesini emretmişti (Baer 2008: 191).

Tam anlamıyla birer büyük gösteriye dönüşen din değiştirme törenleri aynı zamanda, başka güç odaklarının sultanı dizginleme girişimlerinde bulunduğu bir dönemde hanedanın önemini bir kez daha kanıtlama isteğinin bir parçasıydı (Baer 2008: 201). Bir başka deyişle, Hıristiyanlardan birer Müslüman yaratmak IV. Mehmed'in imparatorluk vizyonu için büyük önem taşıyordu ve belki de Ortodoks kilisesinin başındakileri endişelendiren de buydu. Ancak bütün bu söylediklerim yalnızca kurgusal bir

değerlendirmedir, çünkü henüz Hıristiyan seçkinlerin Mehmed'in saltanatına ne tür bir tepki verdiklerini araştıran biri çıkmamıştır.

Mehmed –ve etrafındaki dindar çevreler– içinse sefere çıkmak ve din değiştirtmek birbiriyle yakından ilişkiliydi. Balkanlar'daki köylüler için askeri birliklerin varlığı eziyet demekti ve belki de savaş din değiştirtmenin bir başka yoluydu. Bugün Pomaklar olarak bilinen bir grup dönme –Rodop Dağları'nda yaşayan Müslüman Bulgarlar– 17. yüzyılda din değiştirmişlerdi. Bazı çağdaş Bulgar kaynakları askeri birliklerin bölgedeki hareketliliği ile doğrudan Hıristiyanlara yöneltilmiş şiddet eylemlerini birbirine bağlar (Hupchick 1983: 308). IV. Mehmed dönemindeki dinsel coşkuyu en iyi, Polonya'daki Kamaniçe Kalesi'nin ele geçirilmesinden sonra Edirne'ye dönüşle ilgili anlatılan sahnede görebiliriz. Halk sarayın önündeki yol boyunca dizilmiş bekliyor, kısa bir süre sonra sultanın atının basacağı toprağı öpüyorlardı; sonunda sultanı gördüklerinde onun "İslamın korku ve dehşet uyandıran güçlü sultanı, gazi ve fatih Sultan Mehmed Han" olduğunu anlamışlardı (Baer 2008: 169).

Baskının tek kaynağı Balkanlar'daki olaylar değildi. Patriklik makamı da önceden belirtildiği gibi 17. yüzyıl boyunca hâlâ güvence altında değildi ve –bu da yetmezmiş gibi– 1660'ta birkaç ay arayla meydana gelen iki büyük yangın, birincisi Hıristiyan Galata'yı, ikincisi de (kentin gördüğü en feci yangın) Yahudilerin yoğun olduğu Eminönü'nü mahvederek İstanbul'u perişan etmişti (Baer 2004: 159). Geçmiş uygulamalardan bir başka kopuş da, yanan binaların yeniden yapılmasını yasaklayan İslami yasaların katı şekilde uygulanmaya başlamasıydı; Eminönü ve Galata'da inşa edilen camilerse "iki bölgenin İslamlaştırılmasını simgeliyordu" (Baer 2004: 160).

Bütün bu cesaret kırıcı gelişmelerin ortasında ve dindarlık konusunda Osmanlı toplumunun en üst kesimlerinden gelen ardı arkası kesilmeyen seslere tepki olarak ve kilisenin imparatorluk içindeki Hıristiyanları güçlendirme çabaları bağlamında, yeni din şehitlerinin yeniden gündeme gelmesi sezgisel olarak anlamlıydı. Ama yeni din şehitlerini göze çarpacak biçimde eski dinlerine dönmeye zorlayan ruhani akıl hocaları acaba daha farklı bir şeye mi tepki gösteriyorlardı?

17. yüzyılın ikinci yarısındaki bu dramatik olayların, toplumun geneline, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında artan bir gerilim biçiminde yansımış olması anlaşılır bir durumdur. Ancak öte yandan son zamanlarda yapılan bir araştırma da iki cemaat arasındaki sınırların tam da bu dönemde giderek daha fazla bulanıklaştığını ve şeri mahkemelerin, "kültürel etkileşim"in güçlü göstergeleri olarak Hıristiyan kadınlar tarafından daha sık kullanılmaya başladığını belirtir (Krstić 2011: 133). Ancak Katolik misyonerlerin Katolik ve Ortodoks Hıristiyanları birbirinden ayırma çabaları gibi, yeni din şehitleriyle ilgili dilden dile yayılan öyküler de bu Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki bağları kopartmaya hizmet ediyordu (Krstić 2011: 137).

Bu savın doğruluğunu kanıtlayabilmek zordur. Ancak eğer Hıristiyanların şeri mahkemelere yaptıkları başvurulara bakarsak, bu tür olayların 19. yüzyıl da dahil olmak üzere bütün Osmanlı dönemi boyunca sürdüğüne dair şaşılacak kadar çok bulgu elde edebiliriz (Gradeva 1997: 45-57; 1995: 182-4). Bu olguyla ilgili yapılacak sayısal hem eşzamanlı hem de artzamanlı bir araştırma bazı ilginç eğilimleri ortaya çıkarabilir, ama bu devasa işe henüz girişen olmamıştır. Yasal sistemin ötesinde sıradan Müslümanlar ile Hıristiyanlar, evlilikten kan kardeşliğine ve vaftiz ebeveynliğinden sıradan dostluğa kadar çok çeşitli eylemler ve yerleşmiş uygulamalar aracılığıyla birbirlerine bağlıydılar (Gradeva 1995: 181; Greene 2000: 106). Buna bir de, İslamı yeni kabul etmiş dönmelerle içinden çıktıkları asıl cemaatler arasındaki ilişkileri eklemek gerekir; gene eldeki bulgulara göre dönmelerin Paskalya yortusunu kutlamaya, ana dillerini konuşmaya ve Hıristiyanlarla birlikte dans edip şarap içmeye devam ettikleri anlaşılır (Gradeva 1995: 183; Deringil 2000: 553).[8] Hem Müslümanların, hem de Hıristiyanların yaptıkları propagandaya ve koydukları yasaklara karşın bunların yüzyıllarca devam etmesi, bu yerleşik alışkanlıkları kökten sökmenin imkânsız olduğunun kanıtıdır (Gradeva 1995: 182-3).

Günümüzde yapılan araştırmalara bakarsak, aslında yeni din şehitleriyle ilgili üretilen metinlerin sayılarının artmasının ortak sınırların

8 Deringil'e göre, tipik olarak bir dönme asıl cemaatiyle ilişkilerini, 19. yüzyıl ulusalcılığının bunu imkânsız hale getirene kadar sürdürmüştü (Deringil 2000: 553).

bulanıklaşmasıyla bir ilgisi olması pek mümkün değildir. Bu, sınırların her zaman çok net olduğunu söylemek demek değildir, çünkü net değillerdi. Kilisenin bundan endişe duymadığını söylemek de değildir, çünkü endişeliydi. Bu yalnızca 17. yüzyılın bu açıdan bir önceki ya da bir sonraki yüzyıldan pek farklı olmadığını söylemektir (Gradeva 1997: 69).

Son olarak da 17. yüzyılda Hıristiyan Ortodokslara yapılan baskıları değerlendirirken, Katolik varlığının etkisini, bu dönemde dalga dalga gelen ve Sultan IV. Mehmed'in Hıristiyanları İslama döndürme hevesiyle doruğa çıkan Müslüman dindarlığının etkisinden ayırmanın çok da kolay olmadığını belirtmemiz gerekir. Tarihsel olarak bu ikisi her zaman birbirine bağlıydı. Katoliklerin, Müslüman yönetimi altında yaşayan Hıristiyanların iyi Hıristiyan olabilmelerinin mümkün olmadığı iddiasına Hıristiyan Ortodokslar çok duyarlıydılar. 1367 gibi erken bir tarihte İoannes VI. Kantakuzenos, Türk yönetimi altında yaşayan Ortodoksların her gün dinlerine küfredilmesini küçümseyerek anlatan papanın elçisine, cesurca bir tepki göstererek, bu Hıristiyanların "Hıristiyan yönetimi altında yaşayanlardan daha saygın ve iyi olduklarını, çünkü kâfirlerin buyruğu altında olmakla birlikte, inançlarında ısrarlı oldukları"nı söylemişti (Zachariadou 1990-1: 62-3).

Mezhebileşme Çağı?

İster Katolikler ister Ortodokslar ya da Müslümanlar üzerine olsun, yazılarımda din seçkinlerinin cemaatleri birbirinden ayırma ve kendilerinin onaylamadığı toplumsal alışkanlıkları kökünden kazıma becerisine sahip olmadıklarının altını çizdim. Osmanlı tarihyazımında da, hiç değilse Ortodokslar ile Müslümanlar söz konusu olduğunda, bunun tersi bir sav kendini göstermeye başlamıştır. Osmanlı dönemindeki Müslüman dindarlığına karşı uyanan yeni bir bilimsel ilgi çerçevesinde gelişen bu sav, kısmen 17. yüzyılda cemaat eleştirisi yapanların çoğunun, bir olasılıkla Katolik ve Protestan Avrupa'da ortaya çıkan yeni din denetimi yöntemlerinin etkisiyle, Müslüman cemaatinin inanç düzeyini geliştirmek ve güçlendirmekle ilgilendiklerini ortaya koyuyordu (Terzioğlu 2013: 103). Aslında bu olay Terzioğlu'nun anlattığı üzere daha geniş bir cemaat disiplini projesinin bir parçasıydı:

> Din eğitiminin, cemaat disiplininin anahtarı olduğu doğrultusundaki bu inanç, Osmanlının dindarlık anlayışında aynı zamanda daha kapsamlı bir değişime de işaret ediyordu. Erken dönem Osmanlı metinlerinde dindarlık çoğunlukla kendini olağanüstü fiiller aracılığıyla ifade eden öteki dünyaya ait bir nitelik olarak tanımlanırken, 17. yüzyılın hemen başından itibaren daha çok, giderek şeriata sürekli bağlılık aracılığıyla kendini gösteren bir erdem olarak tanımlanmaya başlamıştı.[9]

Ancak Terzioğlu aynı zamanda bu gündemin sınırlarını ve bunların mekânsal olduğunu kabul eder. Yazar imparatorluğun "salt boyutlarından" ötürü "devletin Sünnileştirme önlemlerinin en çok imparatorluk topraklarında, zaten Sünni nüfusunun ağırlıkta olduğu merkezi bölgelerindeki kentsel çevrelerde işe yaradığı" anlamına geldiğini belirtiyordu (Terzioğlu 2013: 113). Bu seçkin kentlerin dışında yetkililer sadece insanların boyun eğmesine razı olmuşlardı.

Elimizdeki sınırlı verilere dayanarak Ortodoks kilisesinin de kentlerde kırsal alanda olduğundan daha saldırgan davrandığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni belki de cemaat ağının daha sıkı olması ve papazların da cemaat üyeleriyle daha sürdürülebilir ilişki kurmalarıydı. Köylerde cemaatin yaşlı üyeleri anlaşmazlıkların çözümünde aracı oluyor ve çoğu kez, kilise hukukunu hiçe sayan örf ve âdetlere göre karar alıyorlardı. Örneğin kilise hukuku kocanın fiziksel şiddet kullanmasını boşanma gerekçesi olarak kabul ederken, örf ve âdetlere göre bu tür şiddet normaldi (Gradeva 1997: 41, 57). Yasal yönetimlerde böylesi çatallaşmalar, imparatorluğun Müslüman cemaatlerindeki örüntüyü yansıtıyordu (Peirce 2003: 123).

Bu noktada henüz çözülemeyecek olsa bile, bazı açmazları gündeme getirmek istiyorum. Bunlardan ilki Balkan Hıristiyanlığının kırsal alanda, kentlere oranla daha güçlü olduğuna ilişkin uzun süredir gündemde olan savdır. Bunu çözümlemeye girişmeden önce dinin güçlülüğünden ne kastedildiğini irdelemek gerekir ki, henüz bu doğrultuda kavramsal bir

9 Terzioğlu (2013: 111). Terzioğlu çalışmasını Krstić (2011) gibi geniş "mezhebileşme çağı" içinde konumlandırır. Her iki kaynak da kavramın Osmanlı toplumuna nasıl uygulandığı konusuyla ilgili tartışmaları içerir.

çalışma yapılmamıştır. Buna ek olarak manastırlardan uzak olan köyler ile büyük manastır merkezleri yakınındakileri birbirinden ayırt etmek gerekir. Manastırlar ile çevresindeki köylü grupları arasındaki ilişkiler hâlâ gerektiği gibi araştırılmamıştır. Buna karşın Sophia Laiou –hem adalardaki hem de dağlardaki– bir dizi manastırdan edindiği arşiv belgelerine dayanarak kaleme aldığı bir makalesinde ilişkilerin öncelikli olarak ekonomik olduğunu öne sürer. Kırsal bölge halkı manastırların karşısına Hıristiyanlar olarak değil köylüler olarak çıkmışlar ve manastırlar da varlıklarını köylüler pahasına artırmaktan çekinmemişlerdi (Laiou 2011: 207). Dolayısıyla kentlerde papazlarla cemaat üyeleri arasındaki ilişkinin kırsal alanda yansımasını bulup bulmadığı pek belli değildir.

17. yüzyılda uygun İslam dindarlığı üzerine yazılan dini risalelerin, geçmiş yüzyıllarda olduğundan çok farklı olarak yakın zamanda İslama dönenlerle pek ilgilenmemesi de tuhaftır. Bunun yerine yerleşik Müslüman cemaat içindeki "mülhid ve zındıkların" kökünü kazımak üzerinde durulmuştu (Terzioğlu 2013: 84).[10] Burada da gene kentsel ile kırsal arasındaki ayrım anahtar olabilir. Bu dönemde Hıristiyanların İslamı kabul etmesi büyük ölçüde kırsal bir olgu olduğundan, bu, kentsel alanlara ilgi duyan ıslahatçıların dikkatinden kaçmış olabilirdi (Minkov 2004: 52, 55).

Kırsal alanın dinsel tarihi büyük ölçüde araştırılmamış bir alandır. Her ne kadar yüzyıllar boyunca Müslüman ve Hıristiyan yetkililer, iki cemaat arasında uygunsuz olduğunu varsaydıkları ilişkilere karşı ağızlarına geleni söyleseler de arka planda süren bu gürültü belli tarihsel dönemler bağlamında henüz ele alınmış değildir. Dönmelerin eski dindaşlarıyla ilişkilerini ve yeni Müslümanlar olarak Hıristiyanlığa özgü alışkanlıklarını sürdürüyor olmaları göz önüne alındığında, 17. yüzyıldaki dikkate değer sayıdaki din değiştirmelerin iki cemaatin birbiriyle daha az değil, tam tersine daha çok karışmasına yol açmış olabileceğini düşünebiliriz. Acaba Müslüman ve Hıristiyan yetkililerin cemaat disiplinini artırma girişimlerinde buna denk düşen bir artış olduğu gözlemlenmiş midir? Bir başka deyişle, Müslüman çocuklarını vaftiz etmeye devam eden bütün Hıristiyan

10 Krstić (2013: 70-1), 16. yüzyılda dönmelere karşı daha sert yaklaşımların geliştiğini belirtir. Bu olgu henüz 17. yüzyıl bağlamında ele alınmamıştır.

papazları meslekten menle tehdit eden 17. yüzyıla ait bir sinod kararını okuduğumuzda, bunun belirli bazı gelişmelerin sonucu mu, yoksa sonsuza dek süren bir endişenin ifadesi mi olduğu anlaşılmaz (Vryonis 1972: 174).

Devşirme sonrası

17. yüzyıldaki din değiştirme sorunu aynı zamanda, bu alanda yeterince geliştirilememiş olsa da, bir başka önemli savla, yani devşirme yönteminin sona erdirilmesinin sonuçlarıyla da ilişkiliydi. 17. yüzyılın ortalarında yeniçeri ocağına düzenli asker alma uygulaması durdurulmuş, 18. yüzyılın başındaysa bütünüyle ortadan kalkmıştı (Minkov 2004: 74; Tezcan 2010: 44-45). Nedeniyse yeniçeri kadrolarının kabarıklığıydı; sorun artık onların nasıl istihdam edileceği değil, sayılarının nasıl azaltılacağıydı.

Yıllar önce, bu alanın klasiklerinden biri olan bir kitapta Metin Kunt, devşirme sisteminin dini nedenlerle değil, kurum olarak kapatıldığını belirttikten sonra, "sonuçta zimmilerin Osmanlı yöneticiliğine uzanan ana yolu kesilmiş, [bu da] Osmanlı gayrimüslimlerinin devlete karşı artan yabancılaşma duygusunu artırmıştır" demişti (Kunt 1982: 64). Bundan neredeyse 30 yıl sonra Baki Tezcan buna çok benzeyen bir iddiada bulunarak, devşirme sisteminin sonlanmasını ve dönem içinde gerçekleştirilen diğer değişiklikleri, gayrimüslimlerin Osmanlı toplumu içinde rütbelerinin aşağıya çekilmesiyle ilişkilendirmişti (Tezcan 2010: 17).

Klasik askere alma sistemi yani devşirme usulü kuşkusuz sona ermişti, ama onun yerine devlet hizmetine alınacaklar için daha ademi merkeziyetçi bir sistem ortaya çıkmıştı. Asker alımlarının planlanmadan gelişigüzel yapılması beklenmedik yerlerde boşluklara neden olmuştu. Son yapılan araştırmalar bu sürecin özellikle iki yerde, Girit Adası ile Trabzon'un iç bölgelerinde kendini gösterdiğini ortaya koymuştur. Her iki durumda da savaş ve din değiştirmenin bir arada olması kırsalda yaşayan Hıristiyanlara toplumsal ilerleme olanakları sağlamıştı.

Trabzon ile Rize arasındaki Of İlçesi, 15. yüzyılın sonunda Osmanlı fethi sırasında büyük bir Hıristiyan nüfusa sahipti, Müslüman nüfusu, göçler ve din değiştirmeler nedeniyle yavaş, ama düzenli olarak 16. yüzyıl boyunca artış göstermişti (Meeker 2001: 158). Bu süreç izleyen yüzyıl içinde

hız kazanmış ve 17. yüzyılın sonuna gelindiğinde Of halkının neredeyse hepsinin Müslüman olduğu görülmüştü (Meeker 2002: 163). Tarihsel kayıtlardan Ofluların ancak bu tarihten sonra imparatorluk kurumlarına dahil olabildikleri anlaşılır.

1683-99 arasındaki uzun süren Balkan Savaşları sırasında 1695'te İstanbul, Macaristan'a yapılacak bir sefer nedeniyle Karadeniz kıyılarından 7.700 asker toplanmasını emretmişti (Meeker 2002: 162-76). Bunların büyük bölümü (7.700'ün 5.500'ü) kıyının doğu kesiminden, çoğunluğunun eskiden Hıristiyan olduğunun hâlâ belleklerde olduğu bölgelerden alınmıştı. Meeker'e göre devlet, yeni Müslüman olanların silah altına alınma konusunda, kıyının batı kesiminde yüzyıllardır Müslüman olarak yaşayanlardan daha duyarlı olabileceklerini bekliyordu. Daha da ötesi, 17. yüzyılın son yıllarında Of, yalnızca ağırlıklı bir Müslüman nüfusunun bulunduğu bir yer değil, bir "devlet odaklı toplum"du. Meeker, din değiştirmenin, kişinin imparatorluk kurumlarına girme isteği ve bunu yapabilmek için kendisini yenilemeye gönüllü olmasıyla sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri sürüyordu. Oflular hem asker hem âlim olarak çok başarılı olmuş; herkesin bildiği gibi ilçe hızla bir din eğitimi merkezine dönüşmüş ve birçok Oflu gönüllü asker olarak hizmet vermişti.

Meeker, bunu eski dönemin daha araçsal nitelikteki din değiştirme örneklerinden ayırır. Belli ayrıcalıklar elde edebilmek adına kendilerini Müslüman olarak kaydettirenlerin ister Hıristiyan olsunlar isterse de Şiilikle ilintili olsunlar, köylerinde devletin gözünden uzaktayken gene eski dini alışkanlıklarını sürdürdükleri biliniyordu.[11] Bunlar aynı zamanda Hıristiyan komşularıyla aynı mahallede birlikte yaşamaya devam ediyorlardı, din değiştirenlerin cemaat içi ilişkilerinde ancak 17. yüzyıl sonlarında kökten değişiklikler olmuştu. Ermenice ve Rumca konuşan çok sayıdaki Hıristiyan bu dönemde oturdukları bölgeleri terk ederek, Trabzon Bizans İmparatorluğu sınırları içinde olmayan yerlere yerleşmişlerdi (Meeker 2002: 166).

11 Bunun tartışmalı bir konu olduğunu ve "gizli-Hıristiyanlık" kavramına vurgu yapan kaynakların artığını biliyorum. Amacım bu tartışmaya girmek değil, daha çok 17. yüzyıl sonlarındaki din değiştirmelerin, öncekilerden ne kadar farklı bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymaktı. "Gizli Hıristiyanlıkla" ilgili önemli bir görüş için bkz. Türkyılmaz (2009).

Aynı dönemde Girit'te de benzer biçimde, ama kuşkusuz daha dramatik koşullar altında toplu din değiştirmeler olmuştu. Adanın fethi sırasındaki uzun savaş (1645-69), adalılara isterlerse İslam dinini kabul edip Osmanlıların yanında savaşma olanağı vermişti. Tıpkı Trabzon'daki yeni Müslümanların Macaristan Seferine gönderilmeleri gibi, Girit'teki yeni dönmeler de Osmanlıların yanında savaşa katılarak toplum içinde ilerleme olanaklarına kavuşmuşlardı (Greene 2000: 39-44). Adanın kadı sicillerinde, birçok askerin Hıristiyan kökenleriyle ilgili bilgiler korunmuştur; aralarında bu gerçeği saklamaya yeltenmeyen yeniçeriler de vardı. Örneğin gönüllü bir birlikten gelen Hasan Bey b. Abdullah adında biri kuzeninin mirasından payını alabilmek amacıyla kadıya başvurmuştu. Asker ve dönme olan kuzeni ölmüş, varisi olmadığı varsayımıyla mallarına el konmuştu. Hasan Bey ifadesinde, babaları –Manolis ve Yeoryios– kardeş olduklarından, ölen Ahmet beşe b. Abdullah'ın kuzeni olduğunu söylemişti. Aynı bölükten iki başka Müslüman ve tabii ki dönme, bu ifadeyi doğrulamış ve Hasan Bey davayı kazanmıştı (Greene 2000: 38). Bir başka miras davası da, en azından bazı dönmelerin askeri hiyerarşide ne kadar yükselebildiklerini gösteriyordu. Ali Bey b. Abdullah da bir başka miras davası için kadıya başvuranlardan biriydi. Ali Bey, babası Modazos'tan kendisine miras kalması gereken bir üzüm bağını, köyünden İoannis adlı bir Hıristiyanın yasadışı işgal ettiği gerekçesiyle onun aleyhine ifade vermişti. Ali Bey babasının ölümünden sonra Müslüman olduğunu söylemeye özellikle dikkat etmişti, çünkü aksi durumda miras yasal olmayacaktı. İfade sırasında bir zamanlar bir Hıristiyan köylüsü olan Ali Bey'in, kuşatmanın son yılında Osmanlı donanmasının komutanı olan Kapudan Mustafa Paşa'nın kethüdası olduğu anlaşılmıştı (Greene 2000: 42).

Karadeniz kıyısının doğusunda olduğu gibi anlaşılan Girit'te de Meeker'in "devlet odaklı toplum" olgusu kendini göstermişti. Aslında bir başka benzerlik daha vardı; her iki durumda da dönmeler Rumca konuşmaya devam etmişlerdi. 1888'de basılan bir kaynakta, Of'taki Müslüman medreselerinde, o tarihte halkın büyük bölümünün Türkçe konuşmasına karşın, derslerin bazen Rumca verildiği yazıyordu. Ama çok sayıda kadın Türkçe konuşamıyordu ve 1960'lar kadar yakın bir tarihte bile dini vaazlar ve açıklamalar hâlâ Rumcaydı (Meeker 2002: 165). Girit'te Rumca aslın-

da daha fazla konuşuluyordu, çünkü Türkçeyi çok az adalı öğrenmişti. 1830'larda adaya gelen bir gezgin Rumca için "adanın ortak dili" diyordu, başka gözlemciler de benzer şeyler söylemişti (Greene 2000: 39).

Cemaat içi ilişkilere gelirsek, burada da bir farklılık olduğu göze çarpmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Trabzon'un iç kesimlerinde 17. yüzyıldaki din değiştirmelerden sonra geriye kalan Hıristiyanların bölgeyi terk ettikleri görülür. Oysa Girit, oldukça yoğun Müslüman nüfusuna karşın, çoğunlukla bir Rum adası olma özelliğini korumuştur. Savaştan yaklaşık on yıl sonra adaya gelen bir gezgin, adada Müslümanlarla Hıristiyanların neredeyse yarı yarıya olduklarını hesaplamıştı. 18. yüzyılın başlarındaki bir gezginse daha gerçekçi bir oran vermiş, Müslümanların ada nüfusunun üçte birini oluşturduklarını hesaplamıştı. Hangisi olursa olsun hatırı sayılır bir Müslüman nüfus olduğu açıktı (Greene 2000: 53). Ama bu iki yer belki de karşılaştırılabilecek yerler değildi; Girit ne de olsa Of'tan çok daha büyük bir yerdi. Of'la ilgili 1631 tarihli bir belge 441 Hıristiyan haneden söz ederken, 40 yıl sonra bu sayı 90'a düşmüştü (Meeker 2002: 161). Buna karşın Girit'te savaş sonrasında cizye ödeyen 26.274 hane vardı ve bunların hepsinin başka yerlere taşınması beklenemezdi (Greene 2000: 52).

Gene de Girit'te "devlet odaklı toplum"un ortaya çıkmasının, Müslüman ve Hıristiyan toplumlar arasında bir duvar örülmesine yol açmadığını belirtmek gerek. Kuşkusuz Avrupalı gezginler, sonra da ulusalcı tarihçiler dönmeler konusunda heyecanlı, hatta ölümlere neden olan basmakalıp sahneleri doğrulasalar da kadı sicilleri hatırı sayılır bir cemaat içi bağ olduğunu gösterir (Greene 2000: 39). Bunlar arasında evlilikler, vaftiz ebeveynleri, Müslümanların vaftizlere katılması ve mahkemede birbirleri için tanıklık etmeleri sayılabilir.

Trabzon ile Girit arasındaki farklılıkları, daha geniş bir tarihsel bağlama oturtmak zordur ve bu kısmen tarihçilerin devşirme sisteminin sona erdirilmesine, başlatılmasından daha az ilgi göstermelerindendir. Ancak kesin olarak bildiğimiz şey, Osmanlıların Venedik'le çeyrek yüzyıllık mücadelesiyle sonra da bir 15 yıl daha Kutsal İttifak Savaşlarıyla geçen 17. yüzyılın çalkantılı ikinci yarısında İslamı yeni kabul eden dönmelerin büyük sayılarla Osmanlı ordusuna katılmaya devam ettikleridir. Bu katılımcılar

devşirme değillerdi ve o tarihlerde Osmanlı ordusu da artık çok farklı bir şeydi; her şeyden önce Osmanlılar sözleşmeli bir sistemle asker alımlarına başladıktan sonra Osmanlı kurumları ile toplum arasındaki çizgi çok daha fazla bulanıklaşmıştı (Aksan 2011: 81). İki yerde de, Türkçeyi (eğer konuşabiliyorsa) çok yavaş öğrenen ve temelde Rumca konuşan askerlerin varlığı belki bu olguyla açıklanabilir. Bu dönemdeki din değiştirmelerin yapısı ve önemi, dönmelerle içine doğdukları cemaatler arasındaki ilişkiler, devşirme sistemi sonrası askeri sistemin doğru dürüst kavramsallaştırılması gibi irdelenmesi gereken başlıca sorunları bir araya topladığımızda, devşirme sisteminin sona ermesiyle gayrimüslimlerin devlete yabancılaştıkları sonucuna varmak için elimizde yeterli bilgi olmadığını söyleyebiliriz.

Kutsal İttifak Savaşları

Kutsal İttifak Savaşlarını başlatan Viyana Kuşatması (1683) ve bitiren Karlofça Anlaşması (1699) Osmanlı tarihinde bir kırılma noktasıdır. Her ikisi de imparatorluk için yeni ve istenmeyen sınırların kabul edilmesini gerektiriyordu. Viyana'daki korkunç bozgun, Köprülü ailesinden gelen vezirler sülalesinin yıkılışına neden oldu ve bu arada da Osmanlı mutlakiyetçiliğinin yeniden kurulması için 17. yüzyılda yapılan girişimin de sonunu getirdi. (Tezcan 2010: 218). Osmanlılar Karlofça Anlaşmasını imzaladıklarında yalnızca büyük toprak kayıplarını değil, aynı zamanda tarihlerinde ilk kez Avrupa'yla kalıcı bir sınırı da kabullenmek zorunda kalmışlardı (Abou-el-Haj 1969). İmparatorluk tarihindeki bu kilometre taşları kaynaklarda geniş yer bulmuş, bu olaylar özellikle erken tarihlerde kaleme alınan metinlerde Osmanlının gerileme anlatısı kapsamında öne çıkarılmıştı. Yeni araştırmalar kısmen bunları düzelterek, 1703 ile 1770 arasındaki uzun barış sürecini ve İstanbul'un çeşmeler ve saraylar kenti olarak yeniden inşasını haklı olarak vurgulamaktadır (Hamadeh 2007). 16. ve 17. yüzyıllarda sık sık görülen yeniçeri ayaklanmaları 18. yüzyılda gerçekten de azalmış ve bu dönem siyasi çalkantılar açısından Osmanlı tarihinin en huzurlu dönemlerinden biri olmuştu (Tezcan 2010: 225).[12]

12 Tezcan şunları söylemektedir: "19. ve 20. yüzyıl Osmanlı tarihyazımı yeniçerilerin başına buyruk hale gelmesini askeri gerilemenin en önemli etmeni olarak kabul etmemizi ister ve böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıldaki toprak kayıpları gibi çok önemli bir noktayı geçiştirmiş olur. Şansa

İmparatorluk merkezi (ve belki de Anadolu ve Arap eyaletleri) için tartışma götürmez bir gerçeklik olan bu tablonun Balkan Yarımadası'nda söz konusu olmadığı açıkça görülür. Aslında imparatorluk anlatılarının Avrupa eyaletlerini yeterince hesaba katmadığını sık sık görmek şaşırtıcıdır. Daha önce de belirtildiği gibi erken 17. yüzyıl anlatısı Celali Ayaklanmalarının ağırlığı altında ezilmişti, ama Balkanlar'da Celaliler yoktu. Ayrıca aynı yüzyılın sonunda, Balkanlar'daki kayıplar hazmedildikten sonra bu kez (yeni) vurgu bunu izleyen uzun barış süreci üzerineydi.[13]

Savaşın olduğu yerlerdeyse sonuçlarına daha az ilgi gösterilmişti. Buraları Balkan Yarımadası'nın özellikle iki uç noktasıydı. Güneyde savaşın başında Venedikliler Mora'yı Osmanlılardan güçlükle aldılar, ama Osmanlılar burayı 1715'te yeniden ele geçirdiler. Kuzeydeyse Osmanlılar Macaristan'ı temelli kaybettiler ve Tuna'nın güneyindeki bölgelerde yeniden toparlanmak zorunda kaldılar. Habsburg sınırında Karlofça'nın imzalanmasından sonra bile tedirginlik sürüyordu; Belgrad 18. yüzyıl boyunca iki düşman arasında birkaç kez el değiştirdi. Tahmin edilebileceği üzere, savaşın sonucu, kendilerini aniden sınır hattında bulan kentler için bir felaketti. Aleksandar Fotić, Belgrad'ın bir Osmanlı kültür merkezi olarak tarihini 1683'te sonlandırmıştı; savaşın sonuçları kent için tam bir felaket olmuştu. Kent yeni baştan "neredeyse temelden" inşa edilmek zorunda kalmıştı (Fotić 2005: 51). Demografik göstergelere göre savaş öncesi Belgrad'ın nüfusu 50.000'in üzerindeydi, Napoleon Savaşları arifesindeyse 25.000'den fazla değildi. Üsküp daha da beterdi. 17. yüzyılda kabaca Belgrad kadar olan kent, Habsburg istilasıyla ateşe verilmiş ve sonraki yüzyılın sonunda nüfusu ancak 6.000'e ulaşabilmişti (Stoianovich 1960: 249; Malcolm 1988: 146).

bakın ki, 18. yüzyıl aynı zamanda Osmanlı tarihinde siyasal ayaklanmalar açısından en barışçıl dönemlerinden biridir. Hem imparatorluk başkentinde hem de eyaletlerde 16. ve 17. yüzyıllarda olduğundan çok daha az ayaklanma olmuştur" (Tezcan 2010: 225).

13 Edin Hajdarpasic de aynı eleştiriyi yapıyordu: "O on yıllar boyunca –kabaca 1740'lardan 1780'lere kadar– İstanbul'daki siyasal seçkinlerin önemli savaşların yokluğundan yararlanarak bir dizi diplomatik ve ekonomik girişimde bulundukları doğrudur. Ancak başkentten fışkıran bu etkinlik patlaması bizim 18. yüzyılda Osmanlının Sırbistan, Eflak, Mora ve Bosna gibi sınır bölgelerini sarsan bir dizi karmaşık ve şiddetli ayaklanmayı fark etmemizi engellememelidir" (Haydarpasic 2008: 79). Caroline Finkel de Anadolu ile Balkanlar arasındaki farkı şöyle özetler: "Balkanlar neredeyse Anadolu deneyiminin tıpkısı bir görüntü veriyordu, ayaklanmalardan 17. yüzyıl boyunca daha az, 18. yüzyıl boyunca ise daha çok etkilenmişti" (Finkel 2007: 400).

Savaşın neden olduğu sefalet, Macaristan'dan gelen Müslüman mülteci akınıyla artmış, yüzyıl sonrasında başlarına geleceklerin habercisi olmuştu (Gradeva 2001: 154; Finkel 2007: 306). Savaş sırasında yerel Hıristiyan halk Avusturya ordusuyla işbirliği içinde Kosova bölgesindeki Müslüman kent sakinlerinin kabaca üçte ikisini katletmişti (Zhelyazkova 2002: 238).

Bütün bu gelişmeler dikkate alındığında, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler büyük olasılıkla savaşın bitiminde iyice yıpranmış durumdaydı (Anscombe 2006: 6). Genel bir araştırma olmasa bile, edinilen dağınık bilgilerden durumun gerçekten de çok zor olduğu anlaşılmaktadır. 1718'de sonraki toprak kayıplarından ötürü tam Habsburg sınırında kalan Vidin'de Hıristiyanlar sur içinden kovularak başka yerlere taşınmaya zorlanmışlardı. Evlerini Müslümanlara satmak mecburiyetinde bırakılınca "kentteki başlıca iki din mekânsal olarak [birbirinden] ayrılmıştı" (Gradeva 2001: 154). Bosna'da savaşın başlattığı ve 1730'lara kadar süren kitlesel göç sonucu köylü sınıfı çeşitliliğini yitirerek, 17. yüzyılda olduğundan daha tekdüze Hıristiyan (hem Katolik hem Ortodoks) olmuştu. Böylece inanç ve sınıf sınırları (Müslüman toprak sahipleri sınıfı) daha önce olmadığı kadar üst üste çakışınca dini gerilimler artmıştı (Hajdarpasic 2008: 91, 93).

Ancak, inançlar arasındaki ilişkilerinin bozulduğu tezi önemli bir açıdan başarısızlığa uğramış ve dolayısıyla da savaş yıllarının sonuçlarını ancak kısmen yakalayabilmişti. Güneyde, Mora'da durum çok farklıydı. Kuzey Balkanlar'ı hayatından bezmiş Müslüman göçmenlerin sıkıntısı sararken, Mora'da Osmanlı zaferi sayesinde 1683'te yerlerinden edilen Müslümanların (ya da sonraki kuşakların) yeniden ata evlerine dönmelerine izin verilmişti. Çok önemli bir nokta da, Mora'da haklı olarak yerel Ortodoks Hıristiyanların değil, yalnızca Venediklilerin düşman sayılmasıydı. Ortodoks Hıristiyanlar Venedik yönetimi altında –Girit, Kıbrıs ve başka yerlerde de olduğu gibi– uzun ve tatsız bir yaşam sürmüşlerdi ve Osmanlılar bunun farkındaydılar. Dolayısıyla Osmanlılar, yerel halkın Venediklilerin yarımadaya dönmesinden hiç memnun olmadıklarını varsayıyorlardı; elimizdeki sınırlı veriler de Osmanlıların haklı olduğunu gösteriyordu (Kitromilides 2006: 201; Malliari 2001-2: 424; Alexander 1985: 29). Bölgenin yeniden fethinin biçimlendirilmesindeki belirleyici unsur, Ortodokslara karşı alınan bu tavırdı (Sakellariou 1939: 41).

Venedikliler Güney Yunanistan'a yeniden yerleştikten sonra, denetim altına aldıkları Ortodoksların ve papazların imparatorluğun diğer bölgeleriyle ilişkilerini tamamen kesmek gibi eski, cezalandırıcı dinsel politikalarına geri dönmüşlerdi. Kudüs patriğinin 1688'de İstanbul'a gelip sultanın ve sadrazamın huzuruna çıkarak, Mora'daki piskoposlara mektup yazacağını ve onlardan halkı "Türklerden" yana dönmeye zorlamalarını isteyeceğini söylemesi bu durumda elbette hiç şaşırtıcı değildi (Malliari 2002-2: 424). Bazı Ortodoks papazların Katolik güçleriyle işbirliği içinde olduğu Osmanlı-Habsburg sınırındaki bulanık ortamın tam tersine, Kudüs ve İstanbul patrikleri açıkça ve kesin olarak Osmanlı seçkinlerinin yanında olduklarını göstermişlerdi ve her ikisi de Venediklilerin Güney Yunanistan'dan çıkmasını istiyorlardı. 1715'teki Osmanlı zaferi bu anlamda, sultanın ordularının Latinleri defalarca kovalayıp Ortodoks nüfusu patriğin yönetimi altına soktuğu erken döneme bir tür geri dönüş gibiydi.

Rumlara karşı gösterilen bu göreceli müşfikliği tarihsel bir kayıtta bulmak mümkündü. Sadrazam Silahdar Damat Ali Paşa iki ay süren kısa fetih süreci daha tamamlanmadan Kırım Tatarlarını bölgeden çıkartmış ve kim bir Rumu öldürürse ölümle cezalandırılacağını belirtmişti. Bu yaklaşım 20 yıl gibi bir süre önce Kosova'da Tatarların korku salan uygulamalarından tamamen farklıydı. Mora'ya dönen Hıristiyanların bir bölümü Damat Ali Paşa'nın çağrısı üzerine gelmişlerdi (Sakallariou 1939: 117-7; Malcolm 1988: 158).

18. yüzyılda eyaletin ayırt edici bir başka özelliği de, sahip oldukları olağanüstü düzeydeki özerk yönetimdi. Yarımadada özerk yönetimin kökleri ve gelişmesi hâlâ iyi anlaşılamamış olduğundan bu olgu, fetih sırasında ve hemen ardından alınan ve belli ki uzlaşmacı olan önlemlerden ayrı ele alınmalıdır. Örneğin Mora'da Osmanlı yönetiminin ilk evresinde böyle bir durumun elde edilip edilmediğini bilmiyoruz (Sakellariou 1939: 87, 94). Buna karşın (başka şeylerin yanı sıra) vezirin divanında iki Hıristiyan ile iki Müslümanın yer alması, Hıristiyanların bu bölgede sahip oldukları yetki düzeyinin Kuzey Balkanlar'daki durumla çarpıcı bir karşıtlık oluşturduğunu ortaya koyar (Sakellariou 1939: 89-93).

Şimdi de İstanbul'dan, Fener'deki ekümenik patriklikten Balkanlar'ın nasıl göründüğüne gelelim. Bu noktadan bakıldığında, başkentte Balkanlar'ın

kuzey ucu ile güney ucunu birbirine bağlayan yeni bir imparatorluk düzenlemesi olduğu görülür, ama bu Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkilerle ilgili olmayıp Hıristiyan cemaatler arasında değişen güç dengesini ilgilendirir. Savaş yıllarının ardından İstanbul'daki patrik için kırsal alan çok daha elverişli görünüyordu, genel olarak imparatorluğun Rum unsurları da böyle düşünüyordu. Mora kesinlikle bir başarıydı. Moralı Rum seçkinler Osmanlıların zaferinden önce bile, Venediklilerin engelleme girişimlerine karşın İstanbul'daki patrikhane ve diğer çevrelerle yakın ilişki içindeydiler; söz konusu saygın kişiler Tebai'deki Osmanlı ordusuna bir heyet yollayıp teslim olmak istediklerini bildirdiklerinde de başkentteki dindaşlarına danışmışlardı (Papastamatiou 2009: 58-9). 1715'ten sonra bu bağlar yalnızca daha da güçlenmişti.

Kuzeydeki Katolik nüfusun büyük bölümü öldürülmüş ve en ağır darbeyi yiyen Ortodoks bölgeler de Rumca konuşan Hıristiyanların değil, Slavların yaşadıkları alanlar olmuştu. Bilindiği üzere Peç'teki [İpek] Sırp Patrik III. Arsenije 30.000 Ortodoks mülteciyle birlikte kuzeye kaçmış ve Habsburgların yardımıyla, imparatorluk topraklarının hemen içinde Karlofça'da yeni bir metropolitlik kurmuştu (Malcolm 1988: 161). Sırp yönetiminin Kuzey Balkanlar'da çökmesinden birkaç yıl sonra, Osmanlıların Rus Çarı Büyük Petro ile girdiği kısa savaş sırasında (1710-13), Eflak ve Boğdan'ın Rumen boyarları eyaletleri üzerindeki yöneticilik haklarını kaybetmişlerdi. Boyarların ihanet ettiğine inanan Osmanlılar onların yerine İstanbul'dan Fenerli Rumları yerleştirmişlerdi.

Rumların yükselişine, özellikle de Rum kültürü ve düşünce yaşamı bağlamındaki gelişmelere ilişkin anlatılarda eyaletlerdeki bu gelişmelerin iyi bilindiği ve öne çıkartıldığı görülür. Savaş yıllarında Osmanlıların gözünde yalnızca Rumenlerin değil, Sırpların da kuşkulu görüldüğü gerçeğineyse çok daha az değinilmiştir (Yerasimos 1992: 149-51). Balkanlar'ın kuzeyinde Sırpların yerine getirilen Rumlar konusunda da, bulgular bu sürecin 18. yüzyılda da yaşandığını gösterse de, bu konuda pek fazla bilgimiz yoktur. Peç'te Arsenije'nin kaçışından sonra atanan yeni patrik de büyük olasılıkla Rumdu ve 18. yüzyılın ikinci yarısında hem Peç hem de Ohri ekümenik patrikliğinin yönetim alanına dahil edilmişti (Malcolm 1988: 162).

Balkanlar'da 1683'ten 1718'e kadar uzanan savaş yıllarında Fenerlilerin eyaletlere yayılmasından çok daha fazla şeyler olmuştu. Sırp topraklarının yerle bir edilmesi, Sırp patriğinin kaçması, Macaristan'ın kaybedilmesi –ki imparatorluğa katılmasıyla Sırpların Osmanlı yönetiminde en üst mevkilere yükselmeleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlıydı – yekpare Rum olan Mora'daki Osmanlı zaferi ve Rumen boyarların kaderlerini belirleyen seçimler tümden bir araya getirildiğinde, 18. yüzyılda imparatorluk çapında kalan tek Hıristiyan himaye ağının İstanbul'la sıkı bağları olan Rumca konuşanlar tarafından yürütüldüğünü görürüz.

Osmanlı Hıristiyan toplumuna yönelik zorluklar tabii ki 18. yüzyılda da sürmüştü. Korkunç savaş yılları boyunca ilerde olacakların bazı işaretleri de yaşanmıştı. 1690'da Sadrazam Fazıl Mustafa Paşa, Belgrad'ı imparatorluk ordularından geri almak üzere orduyu sefere hazırlarken, Fransızların desteğini alabilmek için onların isteklerine boyun eğmiş ve Kudüs'ün belli başlı Hıristiyan bölgelerinin yönetimini Fransiskenlere devrederek, Ortodoksları yönetimden uzaklaştırmıştı. Bu Osmanlıların, imparatorluk içinde Katolik ve Ortodoks cemaatler arasındaki kavganın sonucu olarak değil de bir yabancı gücün iradesiyle Kudüs'te yaptıkları ilk değişiklikti (Finkel 2007: 324). Katolik cemaatler Balkanlar'dan silinmeye başladıktan sonra bile Fransa, Katolik çıkarlarının en sağlam savunucusu ve Osmanlıların en güvenilir dostu olduğu için İstanbul'daki patriğin en çetin muhalifi sayılırdı. Ama İstanbul'daki yerleşik Ortodoks Hıristiyan seçkinler artık devasa kilise aygıtı üzerinde, 17. yüzyılda olduğundan çok daha fazla denetim sahibi olmuşlardı. Kilisenin Osmanlı toplumu içindeki en güçlü Hıristiyan kurumu olması göz önüne alındığında, kilise üzerindeki Rum hâkimiyetinin güçlenmesi, Beşinci Bölümde ele alınan süreçlerle birlikte düşünülünce, 18. yüzyılda Hıristiyan toplumunun dikkate değer ölçülerde Helenleştirilmesinin yolunu açmış olduğunu görürüz.

YEDİNCİ BÖLÜM

PATRİĞİN ZAFERİ

Osmanlı 18. yüzyılını anlatan tarihsel sunumların merkezinde bir ikilem yatar, imparatorluk araştırmaları birçok alt bölüme ayrılmış durumda olduğundan bu ikilem henüz gözler önüne serilememiştir. Tarihçiler, devşirme sisteminin ortadan kalkmasının imparatorluk tarihinde bir kırılma noktası olduğu konusunda uzunca bir süredir görüş birliği içindedirler. Bir zamanlar sultanın kulları olan Hıristiyan dönmelerin ağırlıkta olduğu iktidar kurumları, devşirme sisteminin kalkmasından sonra köklü bir değişimle özgür doğan Müslümanlara özgü bir alana dönüşmüştü (Hathaway 2004: 29-53). Bunun kökleri 17. yüzyıla kadar inse de yeni gerçek kendini tam olarak 18. yüzyılda göstermişti. Birçok açıdan, Kanuni dönemi sonrası imparatorlukla ilgili bütünüyle yeni bir paradigmadan söz eden 2010 tarihli bir araştırma da Müslümanların devlet aygıtına girebilme konusunda yeni keşfedilen becerilerini ve devşirme döneminde olamayacak ölçüde ön plana ve merkeze yükselebildiklerini ortaya koyar:

> Patrimonyal geçmişte, yönetici sınıfın, temel olarak devşirme sistemi içinde yönetici askeri aygıt tarafından tek tek seçilen kölelerin oluşturduğu havuzdan çıkmasının tam tersine, 18. yüzyılda herhangi bir özgür Müslüman, *teorik olarak,* devlet hiyerarşisi içinde en yüksek mevkie yükselebilirdi (Tezcan 2010: 236).

Her ne kadar Tezcan imparatorluğun gayrimüslim toplumları üzerine odaklanmamış olsa da bunun onlar için ne anlam taşıdığını çok iyi biliyordu. Osmanlı devlet yönetimi ile toplum arasındaki temel ayrım çizgisi her zaman vergi ödeyen tebaa, yani reaya ile vergi toplayan yöneticiler, yani askeri sınıf arasındaydı. Bütün Müslümanların, hiç değilse teorik olarak devletten kendileri için bir pay kapabilme olanağı doğunca, önceden hiçbir dinsel çağrışımı olmayan reaya artık Hıristiyan nüfusla ilişkilendirilir olmuştu. "İkinci İmparatorluk," sultanın kullarının, dinsel kimlikleri ne olursa olsun bütün vergi mükelleflerinden vergi topladıkları

bir imparatorluk olmak yerine, Müslümanların Hıristiyanlara hükmettiği bir imparatorluktu. Tezcan'a göre sonuç "gayrimüslimlerin ikinci sınıf statüsüne mahkûm edilmesiydi" (Tezcan 2010: 236).

En azından Hıristiyanların bakış açısına göre oldukça karamsar sayılabilecek bu değerlendirmenin, Hıristiyanların, özellikle de Hıristiyan Rum toplumunun, aynı yüzyıl içinde hem ekonomik hem de kültürel açıdan kazandığı olağanüstü başarılar düşünüldüğünde, tam da nereye oturtulabileceğine karar verebilmek zor. Fenerliler olarak bilinen Rum seçkinlerinin Tuna eyaletleriyle ilgili bütün makamları ele geçirdiklerini daha önce de belirtmiştik, ama onlar başka görevlerin de peşindeydiler (Philliou 2011: 10-11). Rum tüccarlar 18. yüzyılda, bütün Balkanlar'da ve Doğu Akdeniz'de hafife alınamayacak bir güç olduklarını göstermişlerdi. Bu makamlardan ve ticaretten gelen gelirler gibi, tabii ki kilise varlıkları da okul, kitap üretimi ve çeviri olarak, sonradan Yunan Aydınlanması diye anılacak kültürel projelere aktarılıyordu.

Bir önceki tarihçiler kuşağı, Yunanların bu dönemde gelişip olgunlaşmalarını, "Yunan ulusunun" varlığına ya da hiç değilse 18. yüzyılda yeniden doğduğuna ilişkin varsayımlara dayandırmışlardı.[1] İmparatorluk içinde bir tür ulus, yani millet olmanın sağladığı güvence, Rum cemaatinin yeniden yapılanmasına yol açmış ve 1821'deki ulusal ayaklanma sonucu 1830'da Yunan Devleti kurulmuştu. Osmanlı koşullarının önemine gelince, bu anlatıdan anlaşıldığı üzere Rumlar yaşadıkları zorluklardan yararlanmayı bilmişlerdi. Örneğin Traian Stoianovich, yeni ufuklar açan "The Conquering Balkan Orthodox Merchant" adlı makalesinde şöyle diyordu:

> Hiç değilse 1770'e değin Osmanlı toprak sahipleri, hasımları ile rakiplerinin ürettiği tahıl, pamuk ve başka üretim fazlasını satan tüccarların ticaret yapmasına yalnızca nispeten ufak tefek caydırıcı [önlemler] uygulamıştır. Dahası uygun miktarda rüşvet verildiğinde gümrük görevlileri, imparatorluk sınırları dışına çıkması yasal olarak yasak, ama çok yaygın olan tahıl ihracatını cesaretlendiriyor ya da göz bile yumabiliyordu (Stoianovich 1960: 259-60).

1 Türünün bir klasiği için bkz. Vacalopoulos (1976). Kitabın başlığı [*The Greek Nation, 1453–1669: The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society* (Yunan Ulusu, 1453-1669: Çağdaş Yunan Toplumunun Kültürel ve Ekonomik Geri Planı)] yazarın varsayımlarını açıkça ortaya koyar.

Yeni araştırmalar tam da bu imparatorluk ve onun içindeki cemaat modeli türü paradigmaya yüklenmektedir, ayrıca 18. yüzyılı tashihçi bir bakış açısıyla ele alan ve bizim de bu bölümde yararlandığımız bazı açıklamalar zaten mevcuttur. Bunlar her ne kadar dönemin farklı yönlerini ele almış olsalar da hepsi, Osmanlı yapılarının Rum Ortodoks cemaatin ana hatlarının belirlenmesinde ve Hıristiyan seçkinlerinin imparatorluk projelerine yatırım yapmasında oynadığı önemli rolü vurgular.

İronik olarak yeni kuşak Yunan tarihçiler bile Rum Ortodokslarının Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı olabileceklerini söylerken, imparatorlukla ilgili büyük anlatıları kaleme alanlar Rum Ortodokslarının istenmediğinden çok emindirler. Şimdi bu yazarlar, bir başka çağın milliyetçi tarihçileri gibi Rumların bu toprakları terk etmelerini çok önceden gördüklerini söylüyorlar. Yeniden Tezcan'ın önemli çalışmasına dönüp yazdıklarına geniş yer verelim.

> 18. yüzyılda Müslüman zümre etrafında yavaş yavaş ortak bir Osmanlı siyasal kimliğinin biçimlenmesi İkinci İmparatorluk'un erken modern referanslarını belirlerken, bir yandan da sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun yok olmasına giden yolun önünü açmıştır. Osmanlı yönetim biçimi çok dinli olmakla beraber, her zaman Müslüman hükümdarlar tarafından yönetilmiştir. Ancak yönetenlerle yönetilenleri birbirinden ayıran çizginin itikadi ayrımlara dayanmaması yönetilenler için işleri oldukça adil kılmıştı. Bir gayrimüslim de bir Müslüman köylü kadar reayaya ya da padişahın sürüsüne dahildi; yönetici sınıf söz konusu olduğunda bunlar yabancı ya da ecnebiydi. Reayanın önünü kesen bazı yollar, sadece padişahın yüksek sınıftan Müslüman tebaası için bir kez açılmaya başlayınca, gayrimüslim tebaa haklı olarak buna içerlemiş, Osmanlı Devleti'yse bu soruna yeterli bir çözüm bulmayı artık çok geç olmadan başaramamıştı. Gayrimüslim Osmanlı tebaasının siyasal kızgınlığı dışa vurması zamanla siyasal bağlılıklarını geri çekme biçimine dönüşmüştü (Tezcan 2010: 239).

Karen Barkey'in çalışması da siyasal dağılmayı öngörüyordu. 18. yüzyıldaki gayrimüslim nüfustan söz ettiği bölümün başlığı "İmparatorluktan

Çıkış Yolunda" idi ("On the Road Out of Empire"). Barkey şöyle diyordu: "Etnik ve dinsel rekabetin ortaya çıkışı ve devletin gayrimüslim nüfusa güvenmemesi 18. yüzyıla kadar uzanır ve imparatorluk içindeki gayrimüslim ve Müslüman grupların ilişkiler ağındaki değişiklerde görülebilir (Barkey 2008: 279).[2]

Barkey "ilişkileri ağındaki değişiklerle," gayrimüslimlerin beratlı statüsünü kazanma becerileri de dahil olmak üzere Avrupa'yla ticaretteki başarılarından ve Avrupalıların onları elçilik çalışanı yaparak, Osmanlıların getirdiği birçok yükümlülükten kurtararak korumasını kastediyordu. Ancak Barkey, gayrimüslimlerin ikinci sınıf statüsüne düşürüldüğü varsayımından çok, Müslümanların yüzyıllık yoksulluğu içinde gayrimüslimlerin elde etiği başarıların Müslümanlar arasında yarattığı kıskançlıktan söz ediyordu (Barkey 2008: 279).

Rum Ortodoksluğuna odaklanmayan Osmanlı tarihçileri için, Avrupa'yla ticaret yapan Rum tüccar figürü çoğu kez cemaatin görünen yüzü, hatta belki de stereotipiydi. Bunun çok renkli bir toplumsal gerçeğe dar bir bakış açısıyla bakmak olduğunu ve Rum Ortodokslarının imparatorluk içindeki konumlarını anlaşılmaz kıldığını söylemek isterim. Ancak şu anda bu konuyu bir yana bırakmak gerekir, çünkü Rumların imparatorluktan kaçmalarının kökenleriyle ilgili en ileri tartışmalar ticaret konusu çevresinde döner.

Edhem Eldem 1700'lerdeki Fransız ticaretini konu aldığı 1999 tarihli bir makalesinin sonlarında dikkatini Marsilyalı tüccarların en zorlu rakiplerinden olan Osmanlı Hıristiyan tüccarlara çevirir. Eldem bu gayrimüslim Osmanlı tüccarlarının dinamizmi düşünüldüğünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun, daha güçlü bir hale gelen Batı ekonomisiyle uzun vadede neden rekabet edemediğini nasıl algılamamız gerektiğini sorar. "Bizce sorun, temel olarak muhtemel ekonomik güçlerin –doğmakta olan bir burjuvazi?– güç ve karar mekanizmalarını elinde tutan hâkim sınıf tarafından dışlanmasında ve yabancılaştırılmasında yatmaktadır" (Eldem 1999: 45). Eldem'e göre bu dışlanmanın en net göstergelerinden biri, Avrupa'nın himayesinden istifade eden ve beratlı tüccar olarak anılan gayrimüslim

2 Faroqhi de vefasızlıktan söz eder. "Gayrimüslimler, Avrupalılarla ilişkilerinden giderek daha çok yararlanmaya başlayınca ve tabi statülerini kabul etmeye pek yanaşmadıkça, muhtemelen olası birer hain olarak algılanmışlardı" (Faroqhi 1995: 96).

tüccarların Avrupalılarla bağlarını bir tür dokunulmazlık statüsüne dönüştürmenin peşinde olmuş olmalarıdır. Bu arayışlarının nedeni hem imtiyaz elde etmek, hem de kendilerini baskı ve güvensizliğe karşı korumaktı. Bu şekilde davranmaları ise devletin, onlara destek olmak yerine her fırsatta engel çıkardığını gösterir. Tabii ki böyle bir durumda, sermayelerini kazançlı bir yatırıma dönüştürme olanakları çok sınırlı kalıyordu. Aynı zamanda, Batının korumacı politikalarıyla Osmanlı Devleti'nin kendi tebaasındakilere Avrupalılara sağladıkları düşük ithalat ve ihracat vergileri gibi ayrıcalıkları tanımaktan çekinmeleri bir araya gelince, bol kazanç vaat eden Batı ticaretinin de önü, kısmen de olsa kesilmişti. Bu durumu göz önüne alan Eldem savını şöyle tamamlıyordu:

> Onlar için geriye yalnızca iki seçenek kalıyordu; içerdiği bütün risklerle birlikte sistemle işbirliğine girmek ya da nihayet 19. yüzyılda ortaya çıkacak olan daha olumlu şartların gerçekleşmesini beklemek. Bu şartlar ise, bir taraftan sermayelerine ihtiyaç duyup onları hâkim sınıfa dahil etmeye hazır ulus devletlerin oluşumuna meydan verecek milli kurtuluş mücadeleleri, diğer taraftan ise 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'na dayatılacak olan liberal yapı kapsamında dünya ekonomisiyle tamamen eklemlenerek azami kazanç sağlama imkânlarıydı (Eldem 1999: 45).

Bu bölümde, bu büyük anlatıyı akıldan çıkarmadan 18. yüzyılda sultanın Rum Ortodoks tebaası sorunu ele alınacak ve bunun yerine değil, ama bununla birlikte ilerleyebilecek bir başka anlatı önerilecektir. Bu anlatıyı tam olarak eklemlendirmek için, Socrates Petmezas'ın ilk kez İkinci Bölümde değindiğimiz savını hatırlayalım.

> Rum patriğinin yetkilerinin ve "ayrıcalıklarının" resmiyet kazanması ve sultan tarafından tanınmasının yanı sıra, patriğin takipçileri ve denkleri (diğer patriklerle Doğulu bağımsız başpiskoposlar) üzerindeki gücünün pekişmesi ve yaygınlaşması, *üç yüz yıllık sabırlı bir çabanın sonucuydu* (Petmezas 1996a: 490; vurgular bana ait).

İstanbul'daki patrik, 18. yüzyıl içinde gerçekten de kısmen Osmanlıların bazı tereddütleri nedeniyle amacını tam olarak gerçekleştirememişti, ama sultanın Ortodoks Hıristiyan tebaası üzerinde kendi otoritesini –yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda kamusal, hatta bazı durumlarda cezai– kurmaya hiç olmadığı kadar yaklaşmıştı. Başında patriğin bulunduğu bir Rum Ortodoks cemaatinden ancak 18. yüzyıldan itibaren söz edebiliriz; kuşkusuz ne 1453'te, ne de öncesinde değil. Bu çok önemli gelişme, Rum Ortodoksların imparatorluktan ayrılmakta olduğu savıyla uyuşuyormuş gibi görünebilir. Ama böyle bir görüş, yani birlik içinde olan bir Hıristiyan cemaatin imparatorluk sisteminden doğal olarak ayrılma isteğinde olması bence bu varsayımı sağlam bir temele dayandırmamaktadır. Aslında bunun tam tersini öne sürmek mümkündür; ekümenik patriklik sonunda hedeflerine ulaştığı noktada, patrikhanenin iyileştirilmiş konumundan yarar sağlayanların, sisteme hiç olmadığından çok bağlı kalması beklenir. Bu olasılığı akla getiren bir başka olgu da kilisenin 18. yüzyıldaki yeni statüsünün, imparatorluk çerçevesi dışında gelişmediği, büyük ölçüde bizzat bu sistem tarafından yaratılmış olduğudur. Tüccarların Osmanlı Devleti'nden yılmış olmalarının belki nedenleri vardı, ama aslında kilisenin aynı dönemde devlete minnettar olması için çok daha fazla nedeni vardı.

Eğer "Rum cemaatinin" varlığı irdelenmek yerine sadece var olduğuyla yetinilirse, bu anlatının kolaylıkla gözden kaçabilecek ikinci bir tarafı da bulunmaktadır. Göreceğimiz gibi, patriğin Ortodoks Hıristiyanlar üzerindeki hakları, onlar tarafından her zaman kabul görmüyordu. Ortodoks Hıristiyanlar doğrudan Osmanlı yetkililerine şikâyette bulunabiliyorlardı ve bulunmuşlardı da. Aslında 18. yüzyılda Hıristiyanların, tıpkı Müslümanlar gibi şikâyetleri çok artmıştı (Bayraktar Tellan 2011: 93; Yaycıoğlu 2008: 56). Dolayısıyla, kiliseye karşı sorumlulukları giderek artmış olsa da Ortodokslar hâlâ sultanın tebaasıydılar. Bu nedenle önceki yüzyıllardaki durumlarından farklı olarak belirli bir ikircim içinde oldukları söylenebilir. Fark, dengenin kilise lehine kaymış olmasıydı.[3]

18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'ndaki önemli bir gelişme de Ortodoks kilisesinin, imparatorluğun Ortodoks Hıristiyan tebaası üzerinde

3 "Haklar ve sorumluluklarla ilgili bu belirsizlik, patriğin bir adım öne geçerek, 18. yüzyılın ortalarından itibaren, yalnızca geleneksel olarak kabul gören aile hukuku değil, aynı zamanda medeni hukuk üzerine de tartışmasız bir otorite kurmasına izin vermişti" (Kermeli 2007: 206).

bazen kabul gören, hatta iyi karşılanan, bazen de karşı çıkılan otoritesinin giderek artmasıydı. Hıristiyanların imparatorluk içindeki yerini değerlendirirken bunu dışarıda bırakan, yani yalnızca Hıristiyan cemaati ve bu cemaatin Osmanlı Devleti'yle ilişkisini ele alan çalışmalar bu kritik yüzyılı yanlış okuyacaktır. Bu dönemde hem seçkin hem de sıradan Hıristiyanlar, muhtemelen (bu noktada kesin konuşulamaz) başka dinler karşısındaki konumlarından çok, kendi kilise kurumlarının otoritesini genişletmek ya da ona direnç göstermekle meşguldüler. Bu gelişmeler, Ortodoksların imparatorluğa bağlılıkları hakkında karar verebilmeyi zorlaştırıyor olabilir.

Hıristiyan cemaati eyaletlerdeki kentlerden İstanbul'daki patriğe kadar toplumun her katmanında güçlendirilmeye çalışılıyordu. Önce eyaletlerden başlayalım.

Yeni kentleşme

Eski 18. yüzyıl betimlemelerinde öne çıkan Voskopoya [Timorince] ve Ampelakia gibi dağ yerleşmelerindeki refahın sırrı Osmanlı toplumundan yalıtılmış olmalarında görülüyordu.[4] Bir önceki yüzyılda yaylalara yerleşen toplulukların 18. yüzyılda daha da gelişme gösterdikleri doğrudur. Ama eğer gözlerimizi yaylalardan aşağı bölgelere çevirirsek, 1700'lerde tartışmasız çok daha dramatik değişiklikler yaşandığını, ama bunların, özellikle dar bir Balkan tarihçileri çevresi dışında çok da dikkat çekmediğini görürüz. Balkanlar'da bir kentten öbürüne Ortodoks nüfus Müslümanlara oranla o kadar çok artmaya başlamıştı ki, 19. yüzyıla gelindiğinde birçok kentte çoğunluk Hıristiyanlara geçmişti.[5] Bu büyüme kırsal alandan gelen göçlerin sonucuydu ve bazı kentlerde yeni gelenler yerleşik Hıristiyan nüfustan dikkat çekecek kadar fazlaydı. Bunu yerel kadı sicillerinde yeni gelenlerin "haymana"[6] olarak belirtilmiş olmalarından anlıyoruz (Ivanova 2005: 212). Kentsel merkezlerdeki değişim yalnızca sayılarla

4 "Dağların ücra köşelerinde gizli, dolayısıyla da haydutların ve Osmanlı görevlilerinin kötü niyetlerinden uzakta güvende yaşayan Voskopoya halkı, sürülerinden elde ettikleri ürünleri –yün, deri ve peynir– Selanikli Yahudi alıcılara ve İtalyan tüccarlara satarak zenginleşmişlerdi" (Stoianovich 1960: 252; ayrıca Ampelakia'nın zenginliğiyle ilgili benzer bir açıklama için bkz. 257).

5 Argo (2008: 268). İki örnek vermek gerekirse, 1655'te Saraybosna nüfusunun yüzde 1'i, Banya Luka'nın da yüzde 6'sı Hıristiyandı. 1807'de bu oranlar yüzde 25 ile 80'e yükselmişti (Stoianovich 1960: 251).

6 Haymana sözcüğünün işsiz, yaban, vahşi gibi anlamları vardır –ed.n

sınırlı değildi, 17. yüzyılda temelleri atılan Hıristiyan kurumlar da en parlak dönemlerini yaşıyordu.

Lady Mary Wortley Montagu ünlü gezisine çıktığı 18. yüzyılın ikinci on yılında Balkanlar'dan geçerken, Sofya'yı "çok büyük ve çok kalabalık" ve "Türk İmparatorluğu'ndaki en güzel kentlerden biri" olarak anlatmış, Filibe için de şunları yazmıştı:

> Kent Meriç kıyısında yüksekçe bir yerdedir ve neredeyse bütünüyle Rumlar tarafından iskân edilmiştir; burada hâlâ bazı eski Hıristiyan kiliseleri bulunmaktadır. Bir piskoposları var ve en zengin Rumlardan birkaçı burada yaşıyor; ama onlar dikkatle zenginliklerini gizlemek zorundalar, yoksul görünmek (bunun bazı sıkıntıları da vardı), hissettikleri tehlikeye karşı tek güvenceleriydi (Montagu 1793: 111).

Paul Lucas adlı bir Fransız kuyumcu ve gravürcü (ve başka birçok yeteneği olan biri) kral tarafından saray koleksiyonunu zenginleştirmek için değerli nesneler arayıp bulmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'na yollanmıştı. Lucas, Montagu'dan yalnızca birkaç yıl sonra Filibe'den geçtiğinde ona göre Hıristiyanlar tam bir güvenlik içinde yaşıyorlardı. Lukas, "Türkiye"de gördüğü bütün kentler içinde Filibe'de her saat başı kilise çanlarının çaldığını söylüyordu (Lucas 1714: 188). Yarımadanın Batı ucundaki Yanya'da Fransız konsolosu kentin 1707'de Marsilya kadar büyük olduğunu belirtmişti (Tsimpada ve Papageorgiou 2008: 156).

Bütün bu olumlu izlenimlere karşın, Ortodoksların kentlere göçü, 16. yüzyılda olduğu gibi daha kapsamlı bir kentsel yenileme sürecinin bir parçası değildi. Bu kez göç, savaşlar ve kırsal alandaki yoğun güvenlik sorunlarından kaynaklanıyordu (Tsimpida ve Papageorgiou 2008: 156). Kentlerdeki Müslüman nüfusun düzeyi ya durağandı ya da düşüyordu; Balkanlar'daki kentsel merkezlerin daha yoğun bir Hıristiyan kimliğe bürünmesinin bir nedeni de buydu (Sugar 1977: 218).[7] Ancak Hıristiyan cemaati kentlere ve kasabalara dalga dalga akan göçmenlerin içinden öyle rahatça çıkmadı. Bu

7 Kentler, eyalet toplumlarının mali yönetiminde merkezi düğüm haline gelmeye başladıktan sonra bile durum buydu (Yaycıoğlu 2008: I. Kısım, III. Bölüm).

cemaatin yaratılması gerekiyordu, bu süreçte Hıristiyan seçkinlerinin gösterdiği çabaların gücünü görüyoruz.

Artık elimizde, cemaatin 18. yüzyılda Osmanlı eyalet yönetimi içinde önemli bir birim haline geldiğini rahatlıkla söyleyebileceğimiz kadar araştırma mevcuttur. "Cemaat"le, salt belli bir bölgede ikamet eden bir grubu değil, "bir özerk yönetim organı olarak tüzel kişilik" elde etmiş grupları kastediyoruz (Yaycıoğlu 2008: 143). Cemaatler, Osmanlı yönetimi ve mali politikalarındaki değişikliklerin sonucunda bu statüyü kazanmışlardı. Tımar sistemi yavaş yavaş parçalanıp yok olurken, yetkililer vergilerin toplanmasında ve güvenliğin sağlanmasında yerel seçkinlerden giderek daha fazla yardım almaya başladı; yetkililer sorumluluğu devretmeye devam etti. Merkezi yönetim, 17. yüzyılın içlerine kadar vergileri kişi ya da hane temelinde toplamaya devam etmiş ve bunların toplanmasını taşra yöneticilerine bırakmış olsa da kısa bir süre sonra bu yöntem de çökmüştü. Vergiler daha sonra cemaatlere emanet edilmiş ve cemaatin ileri gelenleri de bunun yükünü üyeleri arasında paylaştırma görevini üstlenmişti (Yaycıoğlu 2008: 138). Âyan olarak bilinen bu kişilerin, imparatorluğun geç dönemi tarihyazımında öne çıktıkları görülür. Tarihçilerin gözlerini cemaatlerin kimleri temsil ettiklerine döndürmesi oldukça yeni bir olgudur. Bundan sonra Osmanlı yönetimiyle ilgili sorunlar ağırlık kazanmış ve bu tarihçiler konuyu ciddiyetle ele alarak, değerli çalışmalarıyla, 17. ve 18. yüzyıllardaki kurumsal gelişmeleri araştırmaya devam eden projelere katkıda bulunmuşlardır.[8] Burada merceği biraz döndürerek, devletin cemaatlere olan güveninin yeni "Hıristiyan" cemaatlerin ortaya çıkmasına nasıl yardımcı olduğuna bakalım. Bugünkü Bulgaristan'daki kasaba cemaatleri üzerine yapılan bir araştırma bize, 17. yüzyılın sonuna doğru belli mahallelerin Hıristiyan nüfusla ilişkilendirilmesinin artık eskisi kadar kolay olmadığını gösterir.[9] Bunun nedeni yukarıda da belirtildiği üzere çok sayıda yeni göçmenin tüm kentlere yayılmaları ve Hıristiyan mahallelerin yanı sıra, Müslüman mahallelerine de yerleşmeleriydi. Göçlerden önce Osmanlı

8 Burada, bu dönemde kurumları yalnızca 16. yüzyıldaki hallerinin yozlaşmış ve gayri meşru gölgeleri olarak gören eskimiş gerileme dönemi modelinin reddedilmesini kastediyorum.

9 İzleyen tartışma ağırlıklı olarak Ivanova'nın (2005) makalesine dayanır. Ivanova'nın araştırması bugünkü Bulgaristan'daki bir dizi kasaba cemaati üzerine yapılmıştır ve bu cemaatlerin hem Bulgarca hem de Yunanca yazdıkları belgeler temel alınmıştır.

kentlerindeki demografik realite hem vergilerin toplanmasının hem de diğer işlerin mahalleler temelinde düzenlenmiş olduğunu gösterir, bu düzen sayesinde yetkililer Hıristiyan nüfustan toplanması gereken hangi vergi varsa hepsini bir defada toplayabiliyorlardı. Ancak yeni yerleşme düzeni, tam da devletin mahallelerden aldığı vergilere daha fazla ihtiyacı olduğu bir noktada bu işi zorlaştırmıştı (Ivanova 2005: 201).

Yetkililer, bu duruma bir çözüm bulabilmek için, her zaman sürekli olmamakla birlikte, yavaş yavaş mahallelerde aracı işlevi görecek ve belirtilen bölgede ister Hıristiyan mahallelerde ister Müslüman mahallelerde ya da kentin eteklerindeki çiftliklerde yaşarlarsa yaşasınlar bütün Hıristiyanlardan vergileri toplayacak ve diğer yükümlülüklerden sorumlu olacak aracı kurumlar oluşturmaya yönelmişlerdi (Ivanova 2005: 211). Belgeler bu kuruluşlara *varoş* dendiğini belirtmektedir. Macarcadan gelen bu eski sözcüğün asıl anlamı kentin Hıristiyanlar tarafından iskân edilen bölümüdür. Ama sözcük 17. yüzyılda ikinci bir anlam kazanarak bir yerde kurum işlevi gören ve devlete karşı somut yükümlülükleri olan Hıristiyan cemaat için kullanılmaya başlamıştır. Terimin bölgesel anlamda kullanımı hâlâ sürmektedir.

*Varoş*ların başında kimler olduğu sorusuna yönelmeden önce *varoş*ların oluşum aşamasına daha yakından bakalım. Günümüze ulaşan Sofya'daki bir kadı siciline göre bir anlaşmazlıkta "*varoş*lardaki mahallelerde" yaşayan bir grup Hıristiyan, Müslüman mahallelerinde yaşayan Hıristiyanlara hitap ederken, davacı taraf "terk ettikleri *varoş*un reayası" deyimini kullanmıştı. Davacılar ortak vergi yükümlülüklerini karşılayamadıklarından şikâyet ediyorlar ve davalıların da vergiyi onlarla birlikte ödemelerini istiyorlardı. Davacıların talebi reddedilmişti (Ivanova 2005: 211). Bugün Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda bulunan Hezargrad'da o zamanlar işler biraz farklıydı. Burada bazı Hıristiyanlar, eskiden yaşadıkları Hıristiyan mahallelerden yeni bir Müslüman mahallesine taşınmışlardı. Eski mahallelerinde tahakkuk ettirilmiş avarız gibi ortak vergileri bir süre daha ödemeye devam etmişlerdi, ama sonra yeni Müslüman komşuları bundan şikâyetçi oldular: "Bizim mahallede yaşıyorsunuz ve bize tekalifle yardım etmelisiniz" (Ivanova 2005: 214). Bu kez yetkililer söz konusu Hıristiyanların, taşınmış olmalarına karşın, eski mahallelerinde ödedikleri vergileri ödemeye devam etmelerine karar

vermişlerdi. Sofya'da 1723'teki bir anlaşmazlıkta ise biraz farklı bir durum ortaya çıkmıştı. "*Varoş* kâfirleri" olarak nitelenen bir grup Hıristiyan üç esnaf loncasına karşı şikâyette bulunmuştu. Davacılar, Rumeli valisi kentte olduğu zaman ona verilmesi gereken "armağana" geçmişte hepsinin katkıda bulunmuş olduklarını söylüyorlardı. Ama bu kez üç esnaf loncası kendi paylarına düşen miktarı ödemeyi reddediyorlardı. Suçlanan esnaf, zaten çoktan katkıda bulunduklarını ve "*varoş* kâfirleriyle" birlikte armağan vermeyeceklerini söyleyerek itiraz etmişlerdi (Ivanova 2005: 211). Bizim için bu durumdaki en ilginç şeyse, söz konusu üç esnaf loncasında da Müslümanlar kadar Hıristiyanın bulunmasıydı. O halde en azından valiye vermek zorunda oldukları armağana sıra gelince, onlar *varoş*la değil, loncalarıyla ödeme yapmışlardı.

Bu örnekler, *varoş*ların belli bir bölgedeki Hıristiyanlar üzerinde kurdukları otoritenin otomatiğe bağlanmadığını ve öteki rakip kurumlardan mücadeleyle alınmak durumunda olduğunu gösteriyordu.[10] Bu dönemde loncaların Müslümanlar ve Hıristiyanlar olarak iki kola ayrılma eğilimlerinin arkasında bu mücadele bulunuyor olabilir. Peter Sugar bunun artan Müslüman fanatizminin (ancak bunu destekleyecek hiçbir belge yoktur) bir sonucu olduğunu ileri sürer, ama Ivanova'nın sunduğu farklı bir açıklama daha inandırıcı olduğundan burada alıntılanmaya değer.

> İtikatlar arası bir yapısı varmış gibi görünen tartışmalar . . . aslında temel olarak Müslüman mahallelerin, vergi yüküne aynı mahallede oturan Hıristiyanların da katılması [gibi] mali kaygılardan doğmuştu; bu da Hıristiyan kent nüfusunun temsili yapısı olarak *varoşun* çıkarlarına ters düşüyordu (Ivanova 2005: 214).

Din açısından farklı loncaların ortaya çıkmasının nedeni eğer dinsel gerilimden çok mali kaygılar idiyse, bu gelişme daha geniş bir eğilimin, özellikle Hıristiyan cemaat içindeki laik ve dini kurumların giderek birbirleriyle daha fazla örtüşmelerinin önemli bir parçasıydı.[11] Bu örtüşme,

10 Başka durumlarda Hıristiyan cemaatler papazların vergi toplama işine karışmasına karşı koyuyor ve Osmanlı yetkilileriyle doğrudan ilişki kurmayı tercih ediyorlardı (Ursinus 1994: 244).

11 Hıristiyanlar ayrıldıkça, Müslüman loncaların da daha fazla Müslümanlaşmış olmaları mümkündür. Ama İslam geleneğindeki dini otoritenin daha dağınık yapısından ötürü bunun neye benzeyeceği çok da net değildir. Bu araştırılması gereken bir konudur. Bir başka önemli sorun da İstanbul'daki

Osmanlıların vergi toplama işini ve diğer görevleri en verimli biçimde yerine getirebilmek amacıyla, halen var olan bir kurum arayışına girdiklerinde ortaya çıkmış, kilise görevlileri de (halk da dahil olmak üzere) bu fırsatı kaçırmayarak devreye girmişlerdi. *Varoş*un yöneticiliğini, zaten Balkan kentlerinde kilise işlerini yürütmekte olan piskoposluk konseyi üyeleri üstlenmişlerdi (Ivanova 2005: 226). Dolayısıyla Samakov'da piskopos ve konseyinin her yıl Ayios Yeoryios yortusu sırasında piskoposun konağında toplanıp kilise hesaplarını kapattıklarını görürüz. Aynı grup, yerel yetkililere karşı sorumlulukları bağlamında Müslüman meslektaşlarının da üstlenmiş olduğu gibi, Osmanlı görevlilere verilen armağanlar için yapılan masrafların kayıtlarını da tutmaktaydılar. Kiliseye yaptıkları bağışlardan ötürü zaten *ktetor* (kurucu) gibi geleneksel Hıristiyan unvanlarıyla onurlandırılmış olan varlıklı konsey üyeleri doğal olarak *varoş*ların başına geçmişlerdi.

Hıristiyan cemaatler imparatorluk çapında, Hıristiyan kurumlarına dönüştürülmüştü. Ege'deki on bir ada, 17. yüzyıldan başlayarak ve 18. yüzyılda daha hızlanarak kendi cemaatleri için temel yasalar oluşturmayı uygun görmüşlerdi. Elimize ulaşan en eski belgede Mikonos'ta (Mökene) yaşayanların, 1615'te sultanın temsilcisine ödemek durumunda oldukları vergilerin sorumluluğunu grup halinde üstlenmeyi kabul ettikleri ve bunları yönetecek kişinin nasıl belirleneceğine ilişkin kuralları kâğıda dökmek istedikleri anlaşılır (Vryonis 1989: 86). Socrates Petmezas'ın çalışması, Teselya'da Pelion Dağı yamaçlarındaki Hıristiyan köylerin, 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, son derece kapsamlı ve ayrıntılı bir kayıt tutma yöntemine sahip olduklarını gösterir. 1783'ten başlayan kayıt defterleri kuşkusuz, çok öncesinin resmi olmayan düzenlemelerinin bir devamıydı (Petmezas 2005: 89). İzmir'de de ortak kurumlar son derece sağlam yapılara sahiptiler, hatta 18. yüzyıla ait belgeler, Kapadokya gibi uzak bir bölgede bir cemaatin varlığını kanıtlar (Vryonis 1989: 110; Iliou 1975; Chatziiosiff 2005: 18).

Bugüne kadar yapılan araştırmaların çoğu, dinsel türdeşlikleriyle bilinen kırsal alanlarda ya da Ege Adaları'nda yoğunlaşmıştır. Böyle bir

loncalar ile eyalettekiler arasındaki farkmış gibi görünmektedir. Bayraktar Tellan sınırlı, ama son derece anlamlı bir araştırmaya dayanarak, "18. yüzyılda, bu yüzyıl İstanbul'undaki belli esnaf grupları arasındaki asıl bağın dinden çok, hemşerilik olduğunu" öne sürer. Ama bundan birkaç sayfa sonra Bayraktar "İstanbul'un Hıristiyan loncaları"ndan söz eder (Bayraktar Tellan 2011: 99-101).

ortamda insan gözlenen sürecin cemaatin güçlenmesine yönelik olduğu izlenimini edinir. Ivanova'nın kentlere odaklanmasını çok değerli kılan da budur. Daha karmaşık ve çok dinli kentlerde, Osmanlıların vergi ve idari ihtiyaçları doğrultusunda farklı türde kurumlar oluşturabilmesinin mümkün olabileceği açıkça görülür. Örneğin eğer geleneksel esnaf loncaları bu görevi üstlenselerdi, o zaman din bağlamında tanımlanmayan yerel yönetim kurumlarının ortaya çıkması mümkün olabilirdi. Bu dönemde eyaletlerde deneysel bir yönetim yapısının uygulanmakta olduğunu, 1786'da, 18. yüzyılın sonlarındaki savaşlara ara verilen kısa dönemde, merkezi yönetimin âyan makamını feshetmesi ve daha eski bir uygulamayı, kent kethüdalığını geri getirmesinden açıkça anlaşılır. Esnaf loncalarıyla tarihsel ilişkisi olan kethüdalık makamına, daha mütevazı geçmişleri olan ve âyan gibi kentsel nüfusu istismar etmeyecek ya da edemeyecek kişilerin gelmesi umut ediliyordu. Ama yalnızca beş yıl sonra savaşın yeniden başlaması ve halktan kaynak sağlama baskısı artınca âyan makamı geri getirilmişti.[12]

Ama sonuçta Hıristiyan *varoş* o kadar başarılı olmuştu ki, 19. yüzyıl başlarında İzmir'deki Rum cemaati üzerine yapılan bir çalışmada, cemaatin 18. yüzyılda oluştuğuna dair bir ipucu bile yoktu (Iliou 1975: 305). *Varoş*un sürebilmesi kısmen Osmanlıların ona belli görevler yüklemiş olmasından kaynaklanıyordu, ama bunda Hıristiyan toplumun gücü ve canlılığının da yaşamsal önemi vardı (Ivanova 2005: 216, 225-6).

Bu canlılık birçok alanda vardı, ama bunların içinde en çarpıcısı olduğu halde Osmanlı ana akım tarihyazımı içinde az tanınanı Hıristiyan loncalarının gelişimiydi. Bu dönemde imparatorlukla ilgili genel anlatılar, loncaların gerilediğinden ya da ataletinden söz eder, ama bu yalnızca Müslüman loncaları için geçerlidir (Barkey 2008: 284; McGowan 1994b: 697).[13] Loncalar Hıristiyanlar arasında güçleniyor ve bu gücü imparatorluktaki Hıristiyanların yaşamına katkıda bulunmak için kullanıyordu. Başarılı oldukları açıktı, çünkü yüzyılın sonlarına doğru lonca üyeleri, bütün imparatorlukta kentlerin, hatta başkentin bile cemaat önderleri arasında sayılmışlardı.

12 Yaycıoğlu (2008: 165). Bu siyaset değişikliğinin Hıristiyan seçkinleri arasında nasıl yankılandığı henüz araştırılmamıştır.

13 Yaycıoğlu, 18. yüzyıldaki yerel yönetimleri ayrıntılı olarak ele alırken, dinsel bağlamdan söz etmese de, en çok Müslüman kurumlarla ilgilenmiş, loncalara yer vermemişti.

Kudüs Patriği Hrisantos Notaras, gezi anılarında loncalara geniş yer vermişti (Stathis 1984). Osmanlı dönemi boyunca Ortodoks kilisesinde âdet olduğu üzere Patrik Notaras, kilise adına sadaka toplamak üzere Mart 1720'de İstanbul'dan yola çıkmıştı. Genellikle bu tür yolculuklarda yalnızca katkıda bulunan kişilerin ve verdikleri miktarın listesi tutulurken, Notaras gittiği yerlerle ilgili bazı ayrıntıları da not etmeye karar vermiş ve notlarına loncalar, kiliseler ve mahallelerle ilgili gözlemlerini serpiştirmiştir. Notaras Balkanlar'ın doğusundan, Musul, Suriye ve Filistin'e kadar bütün Anadolu'yu boydan boya gezmişti. Listede birçok loncanın adı vardı, ama Notaras'a en büyük katkıyı Filibe'deki abacı loncası yapmıştı. Burada üretilen aba Anadolu'da, Ortadoğu'da, hatta Kalküta'da satıldığından bu anlaşılır bir şeydi (Lyberatos 2009: 67). 1685'te kurulan lonca kentteki 16. yüzyıla ait Ayios Dimitrios Kilisesi'yle ilişkiliydi. Notaras, Filibe'nin batısındaki Pazarcık'ta sadaka verenleri mensup oldukları loncalara göre listelemişti, burada 19 lonca vardı (Stathis 1984: 134-5). Loncalar kiliseye cömert bağışlar yaptıklarında kilisenin de bir anlamda hamileri oluyorlardı. Hem Filibe'de hem de Serez'de en azından kilise görevlileri aynı zamanda lonca görevlileri olarak da hizmet veriyorlar ve böylece yeni yeni ortaya çıkan bu kentsel kurumların bağnazlığını da artırıyorlardı (Lyberatos 2009: 92).

Buraya kadar, kilise görevlileri ile halktan önderlerin sultanın Hıristiyan tebaası üzerindeki denetimlerini pekiştirebilme becerilerinden, böylece de meşru Hıristiyan cemaatleri yarattıklarından söz ettik. Bu görevlilerin bunları yapabilme becerileri doğrudan Osmanlı yönetimine olan katılımlarına bağlıydı, yani *varoş* liderleri olmalarına. Şimdi buna bir katman daha, yani Helenleştirmeyi eklemeliyiz. Bu yerel yönetim toplulukları dil ve kültür yönelimleri açısından çoğunlukla Yunan niteliği taşıyordu. Dolayısıyla Pelion Dağı'ndaki Hıristiyan köylerinde kayıtların Yunanca tutulması şaşırtıcı değildi, ama Filibe ve Tırnova'daki cemaat önderleri de kayıtları Yunanca tutmuşlardı (Ivanova 2005: 216, 223-4). Kentlerin Helenizmin merkezleri olduğu çok eski bir kültürel gruplaşmaya geri dönersek, Hıristiyanların Balkan kentlerindeki iç göçlerinin, 18. yüzyılda Yunan kültürünün gelişip olgunlaşmasında bir etken olarak yeterince

takdir edilmediğini söyleyebiliriz.[14] Bu dönemde önde gelen birçok kişinin Helenleştirilme öykülerini biliyoruz. Yunan Aydınlanmasının en önemli simalarından biri olan İosipos Misiodaks bugün Bulgaristan'ın kuzeyinde Ulahça konuşan bir köyde doğmuş ve kendi kendini eğitmiş biriydi. 18. yüzyılda Balkan Hıristiyanları için eğitim, Yunanca eğitim anlamına geldiğinden, o da kendisini doğal olarak Yunancanın etki alanı içinde bulmuştu (Kitromilides 2013: 20). Osmanlı devlet adamı Stefan Bogoridi (yak. 1775-1859), modern Yunan Devleti'nin doğuşu da dahil, imparatorluk tarihinin en çalkantılı dönemlerinden birinde yaşamıştı. Orta Bulgaristan'daki Kotel'de, Stoyko Stoykov adıyla doğmuştu, Bulgarca konuşan bir Ortodoks Hıristiyan ailenin çocuğuydu. Çocukluğunda bir tarihte ailesi Eflak sınırında bölgesel bir ticaret merkezi olan Arbanasi'ye taşınmıştı. Burası aynı zamanda bazı Fenerli ailelerin yazlıklarının bulunduğu yerdi. Aile burada adlarını Helenleştirmiş; babası Stoyan, İoannis; annesi Guna, Anna; genç Stoyko da Stefan adını almıştı. Bu Fenerliler topluluğu içinde tırmanmaya başlamasının ilk basamağıydı. Stefan, döneminin en önemli Yunanca eğitim kurumu olan Bükreş Beylik Akademisine girmişti (Philliou 2011: 38-9).

Ancak bu olgu, birkaç düzine özgeçmişin ötesinde epeyce yaygınlık kazanmış ve tarihsel kaynaklarda adları hiç anılmayan kişilere kadar uzanmıştı. 18. yüzyılda büyük Balkan kentlerinde ve Anadolu kıyılarında kendine özgü yeni bir Hıristiyan soylu sınıfı doğmaktaydı. Servetlerinin büyük bölümünü uzun mesafe ticaretinden yapan bu kesim de (yüzyıl ilerledikçe bazı lonca üyeleri de saflarına katılmıştı), kilise görevlilerinin yanı sıra, *varoş* yöneticilerine dahil olmuşlardı. Bu kişiler kendilerine Osmanlıca Çelebi unvanını uygun bulmuşlar, ama eski Bizans'ta kullanılan *logothetis* ve *ostiarios* gibi Yunan unvanlarını da kullanmışlardı (Lyberatos 2009: 82). Çelebi olmanın en önemli bileşenleri Yunanca kullanmak ve Yunan eğitimi almaktı. Ailenin kadınlarına da bir tür dişi soylu statüsü kazandıran *kokona* terimi de bu sıralarda kullanılmaya başlamıştı.[15] Yüzyıl sona ermeden kentlerde yaşayan Ortodoks cemaatler imparatorluk çapında Yunan okulları kurabilmişlerdi.

14 Bu süreç 19. yüzyılda bile hâlâ sürmekteydi (Karakasidou 1997).

15 Terim Rumence *cocoana*'dan gelmektedir; ortaya çıkışı bir olasılıkla, dönemin Ortodoks Hıristiyan dünyasındaki Fenerlilerden süzülerek gelen Rumen kültürünün etkisini ifade ediyordu. Sözcükle ilgili bu bilgileri veren Michael Konaris'e teşekkür ederim.

Kaynaklar, 18. yüzyıl Helenleştirme girişimlerine epeyce yer vermişlerdir. Ancak bu olgu çoğunlukla kişilerin yükselerek kilise ve ticaret ağlarına girebilme süreçleri olarak anlaşılmıştır; bu kesinlikle doğrudur ama ne var ki süreç, ticaret ve papazlar aracılığıyla ancak yüzyılın sonlarına ulaşınca ivme kazanmıştı (Kitromilides 1999). Philliou'ya göre (2011), gözü yükseklerde olan Hıristiyanlar, Helenleştirme sayesinde Osmanlı yönetim dünyasına da adım atabiliyorlardı. Fenerli aileler yalnızca Helen kültürünün merkezleri değil, aynı zamanda içinden Osmanlı bürokratları da çıkaran yerlerdi. Yüksek emeller peşinde koşan genç bir Hıristiyan onların arasına katılarak Yunan kültürü ve Yunan dilinin yanı sıra Osmanlı bürokrasisi içinde bir yer de edinebiliyordu (Philliou 2011: 17, 28). Konunun kapsamını daha da genişletmek mümkündür. Daha mütevazı boyutlarda yerel yönetimler aracılığıyla da yönetime dahil olunabiliyordu. Önceden de gördüğümüz gibi Hıristiyanlar, Balkanlar'da ve Anadolu'da cemaat kurumlarının yönetimini üstlenerek Yunan kültürü ve eğitimi dünyasına girebiliyorlardı.

Patrikten patriklik kurumuna

Piskoposların ve Çelebilerin kentli Hıristiyan toplumunu Helenleştirmeye çalıştığı sıralarda, İstanbul'daki patrik de her zamanki gibi Rum Hıristiyan kültürünün eşsiz temsilcisi olarak, değişik alanlarda bir dizi ayrıcalık edinmenin peşindeydi. Yani Osmanlı yetkilileri patrikle ilişkilerinde ona daha fazla ayrıcalık vermeyi güvence altına almakla kalmıyor, aynı zamanda ona kilise işlerine karışmaya yeltenebilecek ruhban sınıfı, sıradan Hıristiyanlar ve –hem Hıristiyan hem de Müslüman– seçkinler üzerinde daha fazla yetki tanıyordu. Sağlanan bu somut koşulların yanı sıra, kilisenin statüsü de iyileştirilmişti. 17. yüzyılın ikinci yarısında, bir ara patrikler sultanın huzuruna bile çıkamaz hale gelmişlerdi. Oysa 18. yüzyılda "makamın saygınlık ve önem kazandığının açık bir işareti" olarak artık yeniden huzura çıkabiliyorlardı (Bayraktar Tellan 2011: 91). Bu dönemde Osmanlı bürokrasi dili de önemli ölçüde değişmişti. Yüzyılın başında Hıristiyanlar için hâlâ "kefere" (kâfirler) sözcüğü yeğlenirken, sonra "zimmi" (koruma altındaki gayrimüslim teba), en sonunda da ironik biçimde 15. yüzyıl norm-

larına geri dönülerek "nasrani" (Nasıralı İsa'dan mülhem olarak Hıristiyan) kullanılmaya başlamıştı (Lowry 2002: 129).

Patriğin imparatorluktaki Ortodoks Hıristiyanlar karşısına yeni bir kararlılıkla çıktığını Babıâli'ye birbiri ardından yağan dilekçelere bir göz attığımızda anlıyoruz. 17. yüzyılın başından sonuna değin ruhban sınıfının sıradan bir Hıristiyana (yani ruhban sınıfına mensup olmayan birine) yapabileceği tek şey onu aforozla tehdit etmekti. Ceza vermek Osmanlılara aitti. Ama 18. yüzyıla gelindiğinde bu değişmişti. 1754'te patrik bir zimmiyi "adam olana" dek kadırgada çalışmaya gönderebilmişti; Patrik Kirillos'a göre bu kişi kötü ve düzenbazın tekiydi (Bayraktar Tellan 2011:153). Kayseri kadısı aynı patriğin yolladığı bir başka dilekçeye dayanarak Thomas'ın, karısı ile kardeşi Anastasios'un, İstanbul'dan doğdukları Kayseri'ye geri gönderilmelerini sağlamıştı. Bu kişiler anlaşıldığı kadarıyla İstanbul'da karışıklık çıkartmışlardı. Aynı yıl, gene patriğin ricası üzerine İstanbul'da yaşayan iki kişi daha Limni Kalesi'ne sürgün edilmişti.[16] Bu olaylar 1672'deki bir olayın tam tersidir. Zile'de reaya bir keşişi huzuru bozduğu iddiasıyla kadıya şikâyette bulunmuştu. Kadı bunu patriğe bildirince, kilise adaletinden sorumlu olan patrik keşişi kovmuştu. Ama keşişin cemaatten çıkarılmasını garantilemek için bunu sultana yazıyla bildiren patrik değil kadıydı. Bir yüzyıl sonra patrik büyük olasılıkla artık hem ruhban sınıfı hem de sıradan Hıristiyanlar ile Babıâli arasında arabuluculuk yapabiliyordu (Bayraktar Tellan 2011: 158).

Ceza alanının dışına çıkarsak, kilisede çok eskiden beri yerleşik olan Hıristiyanlar arasında hakemlik uygulaması da gene bu yüzyılda canlanmış, Osmanlı yetkilileri, ruhban sınıfı üyeleri için çıkarttığı beratlarda artık kilise hakemliğini tanıma kararı almıştı. Varılan anlaşmalar artık kadı mahkemelerine ve diğer adli makamlara sunulabiliyordu (Kermeli 2007: 175-6). 18. yüzyılda ruhban sınıfı için çıkartılan beratlar giderek daha uzun ve ayrıntılı olmaya başlayınca hakemliğe eklenen yeni maddeler arasında tahkim şartı da konmuştu. Pek çoğu –zimmilerin üç defa evlenebilecekleri, ama aynı anda birden fazla kadınla evlenemeyecekleri gibi şartlar– ruhbanın isteği üzerine tasarlanmıştı, papazlar artık sıradan Hıristiyanların

16 Benzer birçok örnek için bkz. Bayraktar Tellan (2011: 153-6). Bu örnekler arasında patriğin talebiyle affedilen Hıristiyanlar da vardır.

yaşamları üzerinde daha sıkı bir denetim kurabileceklerdi (Bayraktar Tellan 2011: 143). Bu anlamda kilise yetkilileri de aile hukukunun geleneksel anlamının ötesine geçerek, medeni hukuk davalarına bakmaya başlamışlar ve 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde bu çabalarında büyük başarı kazanmışlardı. Makedonya'daki Campania Piskoposu Theofilos 1788'de memnuniyetini şöyle dile getiriyordu:

> Hıristiyan krallığı zamanında (ne yazık ki) piskoposlar yalnızca ruhban sınıfını ve kilise işlerini yönetiyor, sivil olaylara müdahale etmiyorlardı . . . Ama şimdi . . . eyaletlerdeki piskoposlar miras, borç ve – şimdi bile kraliyet (Osmanlı) buyruklarının tarafında olan–Hıristiyan medeni hukukuyla ilgili her türlü sıradan davayı ve duruşmayı kabul ediyorlar, uymayanlar, yargılandığı ve bizim yasalarımız temelinde karara bağlandığı ve kefaretle cezalandırıldığı zaman, dışardan hiçbir yetkili buna karşı çıkmıyor (Kermeli 2007: 181).

Patrik, "üç yüz yıllık sabırlı çalışmasında" (Petmezas 1996b: 490) yalnızca sıradan Hıristiyanlar üzerindeki otoritesini kurma kaygısı içinde olmamış, aynı zamanda planlarına müdahale edebilecek konumda olanlara da meydan vermemeye uğraşmıştı. 18. yüzyıl beratlarının bir kez daha açıkça ortaya koyduğu gibi patrik, sultanın da yardımıyla imparatorluk içindeki taşralı seçkinlerin kilise işlerine burunlarını sokmalarını engellemeye kararlıydı. O anlamda patriğin temsilcilerine Hıristiyanlardan vergi toplamaya çıktıklarında, tehlikeli alanlarda kıyafetlerini değiştirme ve silah taşıma izni veriliyordu (bu kendi başına bir yenilikti); yerel eşraf (*ehl-i örf*) bu işe karışmayacaktı. Eğer bir rahip kilise hukukuna aykırı bir evlilik törenі gerçekleştirmişse, aforoz edilebiliyor ve hiçbir kadı ya da başka biri buna müdahale edemiyordu. Metropolitlerin ve piskoposların atanmasına dışardan hiç kimse (*taraf-i âherden*) müdahale edemiyor; eğer biri papazların işine son verildiği ve sürgün edildiği için şikâyetçi olursa onlara aldırış edilmiyordu. Güçlü kişiler (*ba'zi zi-kudret kimesneler*) (Bayraktar Tellan 2011: 137, 144-5) "papazları yasadışı evlilikler gerçekleştirmeye ya da kiliselerin papazlarını değiştirmeye zorlayarak" evliliklere müdahale etmemeliydiler

(Bayraktar Tellan 2011: 146). Girit'te üst düzey papazların idareyi ele almak için yaptıkları mücadele, adadaki özel kiliselerin haklarına tecavüze kadar varmıştı (Bayraktar Tellan 2011: 147).

Bu bölümün başında bazı Hıristiyan cemaatlerinin, kilise otoritesinin yetki alanlarının genişlemesine direndiklerinden söz etmiştim. Bunun en açık kanıtı, 16. yüzyıl fetihlerinin bir özelliği olarak topluluk kurallarının büyük ölçüde korunabildiği Ege Adaları'ydı (Kermeli 2007: 183). Dolayısıyla Santorini belgelerinde adalılar "kilise yetkililerinin cemaat işlerine müdahale etmemesi gerektiğini" belirtiyorlardı. Nakşa'da da 1810'da cemaat, yazılı olarak "hiçbir rahibin cemaat mahkemesine kabul edilmeyeceğini ve onların kendi hükmi sınırları içinde kalma durumunda olduklarını" belirtiyordu (Kermeli 2007: 182).

Hıristiyan halkın kilise yetkilerinin 18. yüzyıl içinde genişlemesini nasıl karşıladıklarına ilişkin evrensel bir açıklama yapabilmek neredeyse imkânsızdır; çeşitli nedenlerden ötürü bazıları bunu iyi karşılarken, bazıları da direnç göstermişlerdir. Ancak bizim için önemli olan halkın bunu nasıl karşıladığı değil, patriğin ve üst düzey papazların gücünün artıyor olması ve bu gelişmenin akla getirdiği iki anlatıydı. Bunlardan ilki, giderek daha az araştırmacının bağlı kalmasına karşın, hâlâ genel anlatı içinde yer bulan bir kanıydı, yani patrikliğin Osmanlı yönetimi altında olduğu yüzyıllar boyunca temelde değişmemiş olması. İkincisiyse daha ilginçti ve Hıristiyanların Osmanlı İmparatorluğu'na yabancılaştığına dair anlatıyı iki yönden sorgulamaktaydı. İlk olarak kilisenin imparatorluktaki Ortodoks Hıristiyanlar üzerinde kurmayı hasretle beklediği ve Osmanlı tarihinin hiçbir döneminde elde edemediği türden bir yetkiyi alabilmeyi başardığını ima ediyordu. İkincisi, Hıristiyan cemaatin yeni yeni ortaya çıkan biçimi konusundaki çekişmeler, insanların zihnini, kimilerine göre kendini gitgide daha fazla Müslüman olarak tanımlayan bir iktidar yapısından dışlanma ihtimali kadar meşgul etmekteydi.

Osmanlılar acaba neden 18. yüzyıl patriklerine, imparatorluktaki Hıristiyanlar üzerinde daha fazla yetki vermeyi istemişlerdi? Bunun açıklaması, önceden değindiğimiz eyaletlerdeki durumdan biraz farklıydı. Yönetsel ve mali uygulamalarda yapılan değişiklikler imparatorlukta yeni paydaş arayışları anlamına geliyordu ve kilise seçkinleri bu fırsatı kaçırmak

istememişlerdi. Ortodoks kilisesinin en tepesindeki patrik, baş mültezim olmuştu. Çıkartılan beratlar patrik ile iltizam sistemi arasındaki bu sıkı bağı bir bütün olarak ele alıyordu. Önceden yenilenebilir üç yıllık dönemlerle sınırlı olan patriklik makamı 1714'ten itibaren yaşam boyu verilmeye başladı. Bu malikâne sisteminde kişilere kaydıhayat şartıyla vergilendirme hakkı (bervech-i mâlikâne) verilmesinin bütün imparatorlukta uygulanmasında nbirkaç yıl sonra olmuştu (Bayraktar Tellan 2011: 132-3). Mültezimler, vergileri teslim etmenin yanı sıra, gelirleri elde ettikleri bölgelerde yasaları ve düzeni uygulama sorumluluğunu da (doğrudan ya da yetkilendirme yoluyla) üstlenmiş görünürler. Patriklerin, sultana gönderdikleri dilekçelerde bir alışkanlık olarak sürekli düzenin (nizam) tehdit altında olduğundan söz etmelerine bakarsak, bu kaygıyı iyi kavramış oldukları anlaşılır (Bayraktar Tellan 2011: 86, 150, 222). Bir başka deyişle, Osmanlılar aslında bir Hıristiyan cemaat yaratmaktan çok, kilisenin belli temel yükümlülükler altına girmesini istiyorlardı, ama kilise hiyerarşisi bu fırsatı, yetkilerini başka alanlara genişletmek için kullandı. Kermeli'nin belirttiği üzere "Osmanlıların bunun farkında olup olmadıkları ve bu tür gelişmeleri tam destekleyip desteklemedikleri üzerine hiçbir çalışma yapılmamıştır" (Kermeli 2007: 206). Patriklik makamının yaşam boyuna dönüştürülmesi, sultanın 18. yüzyılda bahşettiği tek ayrıcalık değildi. Hatta en önemlisi bile değildi. Yüzyılın ortalarından itibaren tanınan bir dizi ayrıcalıkla kilise, Osmanlı tarihinde ilk kez bir kurum olarak tanınırlık kazanmıştı. Bir patrikten bir patriklik kurumu doğmuştu.

Bu ayrıcalıkların izlerini, 1740'lardan 1760'lara kadarki 20 yıllık süre içinde çıkartılan beratlarda bulmak mümkündür. Bunlar ayrıca metropolitlerin gücünün patrik karşısında sürekli artığını da gösterir. Bu dönemde patriklerin de bu gelişmeleri (birkaç dikkat çekici istisna dışında) desteklemesi paradoksal görünebilir, ama bunu İstanbul'daki Ortodoks seçkinlerin ortak bir amacı olduğu için yapmıştı; amaçları kilisenin üst makamlarının (dolayısıyla da kilisenin bütününün) kötüye kullanılmasını engelleyebilmek için sıradan bir dizi bürokratik yöntem bulmak, sonra da bunları koruyabilmekti. 1741'de, 23 metropolitin bu dönemin başlangıcına işaret eden dilekçesinde bu kaygıyı görmek mümkündür. Metropolitler dilekçede bazı "yabancı" papazların, patrikleri yerinden etmek niyetiyle

haklarında şikâyetlerde bulunduklarından; hatta bazılarının bunda başarılı da olduklarından yakınıyorlardı (Bayraktar Tellan 2011: 225-6). Bunun çaresinin, tek kişinin üstlendiği bir patrik makamından uzaklaşıp kilise işlerini yürütecek resmi görevlilerin hem sayısını hem de rolünü artırmak ve resmiyete dökmek olduğu belirtilmişti. Metropolitler bu amaçlarını gerçekleştirmeyi başardılar. 1760'lara gelindiğinde, beş metropolitten oluşan daimi bir sinod kurulmuş ve üyelerin hakları sürekli olarak beratlarla düzenlenmişti. Bu haklar öncelikli olarak, patriğin sinodun izni olmadan görevinden uzaklaştırılamayacağı, kendisine karşı dışardan gelecek şikâyetlerin dikkate alınmayacağı gibi patrik seçimiyle ve benzeri ufak tefek şeylerle ilgiliydi. Eğer metropolitler patriği görevden almak isterlerse bunun için yazılı bir talepte bulunacaklar ve her bir talep, iddiaların doğruluğu açısından incelenecekti (Konortas 1998: 218). 1759'da yapılan bir reformla, kilisenin mali işlerini düzene sokabilecek bir dizi önlem alınmıştı, örneğin patrik adayları talip oldukları makam için gereken bedeli kilisenin ortak fonlarından değil, kendi özel hesaplarından ödeyeceklerdi (Bayraktar Tellan 2011: 229). Zaman içinde patriğin sıradan Hıristiyanlar üzerinde kazandığı bütün haklar metropolitlere de verilmişti. Bunlar kilise görevlilerini atamak ve görevden almak, din adamlarına ceza verme ve tutuklama kararları, toplanan vergilerin hasılatını alma ve diğer Ortodoks patriklerin işlerini idare etme gibi haklardı (Bayraktar Tellan 2011: 235-6). Patriğin tek başına sultana verdiği son dilekçe 1763 tarihliydi, bundan sonra mühür sayısı dörde çıkmıştı. Biri patrikte, diğer üçü de metropolitlerdeydi ve artık sultana bir dilekçe vermek için dördünün bir araya gelmesi gerekiyordu (Konortas 1998: 138-9). Gücü bu şekilde bölme yöntemi 19. yüzyılın ortalarına kadar devam etmişti. Bu sistem kaynaklarda γεροντισμός ya da yaşlılar yönetimi olarak bilinmekteydi ve patrik açısından önceki mutlakıyetçi (απολυταρχικό) dönemin tam tersiydi (Konortas 1998: 125).

Bütün bu dilekçelerin arkasında reformist bir dürtü olduğu açıktı. Kilise işlerinin daha geniş bir kesim tarafından sürdürülmeye başlamasıyla başkentteki meslekten olmayan seçkinlerin, özellikle de Fenerlilerin ve loncaların nüfuzu artmaya başlamıştı (Konortas 1998: 133). Bunların hepsi zengindi –1788'de Ortodoks cemaatten toplanan vergilerin yüzde 60'ını

İstanbul loncaları ödemişti– ve varlıklarıyla kiliseye destek oluyorlardı (Konortas 1998: 146); bu durumda söz hakkı istemeleri de doğaldı.

Osmanlıların nedenleriyse farklıydı. Mültezimlik konusunda oldukça basit bir açıklama yapılabilirken, kilisenin kurumsallaşmasıyla ilgili iş o kadar kolay değildi. Memurların sık sık değiştirilmesinde yalnızca sultan değil, çeşitli adaylara parasal destek veren herkes –yeniçeriler ile kentteki Müslüman vakıfları gibi nüfuzlu kesimlerin de dahil oldukları gruplar– kazanç sağlıyordu (Bayraktar Tellan 2011: 226). Bu konuyu netleştirebilmek için gerekli araştırmaların henüz yapılmadığını hemen belirtmekte yarar var. Buna karşın bazı genel gözlemler yapılabilir ve kuşkusuz yapılmalıdır. Konortas'ın Osmanlının gerilemesine yönelik oldukça kapsamlı bir açıklaması vardır. Konortas'a göre 16. yüzyılın sonlarından itibaren kiliseye verilen yasal tanınırlığın giderek artması, Ortodoks cemaatin yükselişine ve Osmanlı Devleti'nin zayıflamasına bağlıydı (Konortas 1998: 359). Aslında bu açıklama, yalnızca son birkaç on yıldır yapılan kapsamlı araştırmalar sonucu Osmanlı gerilemesinin yararlı bir kavram olduğu düşünüldüğünden değil, aynı zamanda Rum Ortodoks cemaatin gelişip olgunlaşabilmesi için, Osmanlı egemenliğinin zayıflamasının gerektiği ilkesine dayalı eski paradigmayı yeniden gündeme taşıdığı için de yetersizdir. Ampirik açıdan bunlar işi çözmüyordu, çünkü önceden de gördüğümüz gibi, 18. yüzyıl boyunca Ortodoks Hıristiyanlar sultana daha önce görülmediği kadar çok dilekçe vermişlerdi ve bazıları kilisenin yetki alanının genişletilmesinden hiç de memnun değildi. Açıklamaların temel bileşenlerinden biri kuşkusuz Fenerlilerin siyasal etkileriydi. Bütün 18. yüzyıl boyunca imparatorluğun Avrupa sınırları tehlike içindeydi ve Fenerli diplomasisi her zamankinden çok önem kazanmıştı.

Ama kilisenin kurumsallaşmasını değerlendirirken yalnızca Rum cemaatine bakmak yetmez. Ermeni toplumu içinde de Fenerliler gibi varlığını kiliseyi desteklemek için kullanan zengin bir seçkinler sınıfı –sarraflar– gelişmişti (Konortas 1998: 143). İstanbul'daki bu iki kilisenin 18. yüzyıl tarihini karşılaştırarak, Ermeni seçkinlerin de benzer beratlar peşinde koşup bunları elde edip edemediklerine bakmak gerek. Bu çalışma henüz yapılmamıştır. Osmanlı toplumuna daha geniş bir açıdan bakarsak, Ortodoks kilisesinin bu dönemdeki gelişiminin, 18. yüzyılın iki temel özel-

liğiyle, yani feodal zümre toplumunun oluşması ve imparatorluk yönetimi içinde görev yapma iddiasında bulunanların sayısındaki artışla şaşırtıcı bir paralellik gösterdiğini görürüz (Yaycıoğlu 2008; Tezcan 2010; Zilfi 1988).

Osmanlı araştırmacıları "feodal zümre toplumu"yla, 17. yüzyılın kargaşalarından ortaya çıkan yeniçeriler ve ulema gibi bir sonraki yüzyılda toplum içindeki konumlarını ve ayrıcalıklarını sağlamlaştıran grupları kastederler. Böylece "ulema aristokrasisinin" ortaya çıktığını ve bunların arasından tek tük bazı ailelerin de imparatorluk içindeki en yüksek mevkileri tekellerine aldıklarını görürüz (Zilfi 1988: 46). Yeniçeriler arasında da babanın aylığının bir bölümünü oğluna devretme hakkı resmen tanınmıştı (Tezcan 2010: 184).

Uzunca bir süredir Osmanlı yönetiminde, özellikle de eyaletlerde yeni aktörlerin ortaya çıktığı fark edilmekteydi. 17. ve 18. yüzyıllarda, ecnebilerin (burada "dışardan gelenler" anlamında) önceleri yalnızca sultanın kullarına ayrılan görevleri üstlenmelerini kınayanlar aslında Osmanlı şarihleriydi [şerh edenler, bir şeyin manasını izah edenler]. Gerileme kuramını destekleyenler bu eleştiriye sığınarak, sonraki yıllarda meydana gelen gelişmeleri gayri meşru sapmalar saymışlardı. Son zamanlarda Osmanlı araştırmacıları makam ve sorumlulukların –âyan, mütesellimler, mültezimler, vergi toplama imtiyaz ve mükellefiyetine sahip cemaatler ve maiyetindekiler– ne kadar çoğaldığını ve imparatorluk yönetimi içinde kendilerini Osmanlı sistemiyle tanımlayan çok geniş bir kitle meydana geldiğine dikkat çekmektedirler. İmparatorluğun her yanındaki gelir akışının peşinde koşanlar arttıkça Osmanlı yönetimi de şişkinleşiyordu.

İşe böyle bakınca ekümenik patrikliğin 18. yüzyıl eğilimleriyle fevkalade uyum içinde olduğu görülür. Kilise yüzyıl içinde bir dizi ayrıcalık elde etmek ve onları korumakta öylesine başarılı olmuştu ki, yüzyılın sonuna gelindiğinde eskisinden de sağlam bir kuruma dönüşmüştü. Ekümenik patrikliğin işlerinin yürütülmesinde payı olan kişilerin sayısı da aynı süreçte artmıştı. Sinodu oluşturan metropolitlerin arkasında Fenerliler ile loncalar vardı, onların da başkentteki konaklarından yönettikleri kendi maiyetleri bulunuyordu.

Bu gelişmelerle Osmanlı toplumu içindeki daha kapsamlı gelişmeler arasındaki bağlar tabii ki araştırılmayı beklemektedir. Ancak emin

olduğumuz bir şey varsa o da 18. yüzyılda kilise yönetimindeki değişikliklerle ilgili yapılacak her açıklamanın, mutlaka Osmanlı yönetimindeki değişikliklerin daha kapsamlı değerlendirmesini gerektirdiğidir. Benim burada özetlediklerim, ekümenik patrikliğin "ortaya çıkmasının" Osmanlı gücünün gerilemesine bağlı olduğu sonucuna varmanın yanlış olabileceğinin ipuçlarını taşır. Aksine patrikhanenin bu dönemki tarihinin, bu sırada kendilerini dönüştürmekte olan diğer Osmanlı kurumlarınınkiyle karşılaştırılması yararlı olabilir ve bunu da yapmak gerekir.

18. yüzyılda Balkan kent ve kasabalarında güç kazanan Hıristiyan soylularının Helenleştirme projesini anlattık. Ekumenik patriklik tabii ki Helenleştirmeyle eşanlamlıydı ve bu dönemde bütün Balkan Ortodoksluğunu kendi denetimi altına alma rüyasını sonunda gerçekleştirerek dikkate değer bir başarı kazanmıştı. Sırp kilisesi yüzyılın başındaki savaşların yarattığı yıkımdan sonra kendine gelememiş, benzer biçimde 1766'da Peç (İpek), 1767'de de Ohri özerk başpiskoposlukları feshedilerek ekümenik patrikliğe bağlanmıştı. Fenerliler bu resmi değişikliğin çok öncesinden beri buralara yerleşmeye başlamışlardı. 1739'daki bir başka Osmanlı-Habsburg Savaşında Peç'in Sırp başpiskoposu Macaristan'a kaçmış ve 17. yüzyılın sonundaki savaşlardan bu yana Sırplardan kuşkulanan Osmanlılar, Fenerli Karatzas ailesinden İoannikios Karatzas'ın Peç başpiskoposu olarak atanmasını desteklemişlerdi. Karatzas İstanbul'dan kendi Rum maiyetiyle birlikte gelmiş ve 1746'ya değin Peç'te hizmet vermiş, 1760'larda da patrik olmuştu (Konortas 1998: 219).

Sultanın Peç ve Ohri'nin değişen statüsünü tanıması ve kurumsallaştırması bizim burada anlattıklarımızla tam bir uyum içindedir. İki başpiskoposluk da patriğin ısrarlı isteği üzerine sultanın yazılı emriyle (hatt-ı şerif) feshedilmişti. Bundan sonra patrik sultana "yasal imparator" demiş ve böylece kilisenin yetki sınırlarını yeniden düzenleme hakkını vermişti. Bu hakkın doğrudan Bizans-Roma geleneğinden geldiği sultanın yazılı emrinde belirtilmişti (Konortas 1998: 220).

Taşra yüzyılı

Bu bölümün başında 18. yüzyılın eşsiz bir Müslüman yüzyılı olduğu savına ana hatlarıyla değinmiştik. Bunun yanı sıra, bu dönemle

ilişkilendirilen bir başka eski, gerçekten saygın bir anlayış da taşra toplumunun doğuşuydu. İlkinin önceden de değindiğimiz gibi imparatorluğun Hıristiyan nüfusu için net olarak ima ettiği şeyler vardı, ama ya ikincisi ne anlama geliyordu?

Özetlemek gerekirse, taşra toplumu, taşradaki aktörlerin imparatorluk yönetimi içindeki rollerinin giderek artmasıyla ortaya çıkmıştı. Sisteme dahil olabilmenin üç yolu vardı (Yaycıoğlu 2008: giriş). Bunlardan birincisi imparatorluk görevlilerinin –özellikle yöneticilerin– o yörede yaşayan tanınmış kişileri kendi adlarına hareket etmek üzere vekil atamalarıydı. Yöneticinin vekili, yani "mütesellim" olmak önemli bir mevki kazanmak anlamına geliyordu. Zaman içinde bu mevki taşralı bazı ailelerin tekeline geçmişti. Bir başka fırsat da mültezimlikti. İmparatorluk hazinesine ait gelirler de artan oranlarda kiraya veriliyor ve bu da seçkin bazı eyalet ileri gelenleri tarafından denetleniyordu. Vekillikler Müslümanlara ayrılmıştı. Çeşitli küçük ölçekli sözleşmelerin en tepesinde bulunan ve muhassıl ya da voyvoda olarak anılan büyük ölçekli mültezimlikler de gene Müslümanların elindeydi.

Bölge temelinde "mukataa"da (devlete ait bir gelirin kiralanması) pazara egemen olan taşra eşrafı Hıristiyandı. Bunlardan biri olan Panayiotis Benakis adlı mültezim Mora Yarımadası'nın güneybatı köşesindeki Kalamata bölgesinden tanınmış bir Hıristiyandı (Papastamatiou 2009: 68). Yüzyılın ortalarında etkinlik gösteren Benakis bazen yalnız çalışıyor, bazen de mukataaları yerel Müslüman eşrafla birlikte satın alıyordu. Tuz, ipek ve zeytinyağı vergileriyle ilgili yaptığı özel sözleşmeleri yalnızca Kalamata bölgesiyle sınırlı değildi, komşu bölgelerde de geçerli sayılıyordu (Papastamatiou 2009: 137-8).

Taşra eşrafı âyan olarak biliniyordu. Âyan o güne değin devletle ilişkiye girebilen en büyük gruptu ve bütün bir yüzyıl onların adıyla "âyan çağı" olarak anılmıştı. Kentlerde yerleşik olan, ama bölge temelinde iş yapan âyan içinde çok sayıda Hıristiyan vardı, ama farklı adlarla –kocabaşı, çorbacı ve knez– anılmayı yeğliyorlardı (Yaycıoğlu 2008: 57). İster Hıristiyan ister Müslüman olsun bunların hepsi bütün imparatorluk içinde ortak bir ekonomik profile sahipti. Hepsi toprak sahipliği, ticaret, tefecilik ve mültezimlik gibi çeşitli işlerden zengin olmuşlardı ve bölge temelinde değil, kaza düzeyinde iş yapıyorlardı.

Âyanın köklerinin nereden kaynaklandığını belirlemek oldukça güçtür ve bu epeyce tartışılmış bir konudur; bu noktada yalnızca temsil ettikleri toplulukların bir ürünü olduğunu söylemek yeterli olacaktır.[17] Vergiler topluluklardan toplandığı için bir bölgenin âyanı bu yükü üyeleri arasında paylaştırma yoluna gitmişti (Yaycıoğlu 2008: 3. Bölüm). Arap eyaletlerinin dışında topluluk önderleri işlevi gören âyanı çok gerilerde bırakan, daha dikkat çekici bir başka âyan tipi ortaya çıkmıştı. Sayıları daha az olan ve kendilerini tam olarak ancak 18. yüzyılın son çeyreğindeki karışıklıklardan sonra gösterebilen bu yeni grup, bölgesel güç merkezleri olarak çalışıyorlardı.[18] Bu dikkat çekicidir, çünkü Karaosmanoğlu gibi Anadolu hanedan aileleri ya da Ali Paşa gibi Balkanlar'daki nüfuzlu kişilerin üzerine vurgu yapılması, özellikle de 18. yüzyılın başlarında taşra eşrafına yanıltıcı bir Müslüman hava kazandırmıştı. Hıristiyan cemaatlerin ortaya çıktığı her yerde, bölümün başında anlatılanlara benzeyen süreçler aracılığıyla, bu cemaatlerin liderleri imparatorluğun maliye mekanizması içinde kendilerine bir yer edinmeye çalışmışlardı.

Ivanova'nın araştırması bize, aynı yerdeki Hıristiyan ve Müslüman cemaat önderlerini karşılaştırma olanağı verir. İkisi arasında çarpıcı benzerlikler vardır; Ivanova bunu, birinin, diğerinin "aynadaki görüntüsü" olarak tanımlar (Ivanova 2005: 233). Osmanlı döneminde Balkan kent ve kasabalarındaki Hıristiyan ve Müslüman önderlerin devlet temsilcilerini birlikte kabul ettikleri görülür. Taşradaki görgü kurallarına göre özel durumlarda çeşitli resmi görevlilere verilecek olan ortak armağanları da birlikte seçerlerdi. Hıristiyan önderlerin de Müslüman denkleri gibi imparatorluk merkezi için, ordunun bir yerden bir yere gitmesi için kağnı sağlamak, yerel yönetimler için köprü, sokak ve künk onarımları yapmak gibi çok sayıda değişik hizmet vermeleri beklenirdi. Ortaya bir sorun çıktığı zaman Hıristiyan önderler bir araya gelir ve yetkililere dilekçeler yazarlardı. Ancak aralarında farklılıklar da vardı. Müslüman eşraf arasından bazıla-

17 Yaycıoğlu'na (2008: 135) göre, "mültezim ile âyan arasındaki temel fark, âyanın bir topluluğun temsilcisi olarak seçilmesi ya da atanması beklenirken, mültezimliklerin satın alınabiliyor olmasıydı."

18 "Bu yerel eşraf safından zaman içinde, daha seçkin, yanıltıcı olarak âyan diye de bilinen ikinci bir grup çıktı. Aslında bunlar iktidarlarını genellikle zor kullanarak ve resmi yarı feodal ağlar aracılığıyla ele geçirdiklerinden, mütegallibeye daha yakındılar. Ortaya çıkmaları kritik bir döneme, 1768-1774 Savaşına rastlar, öyle olsa bile, Arnavut Bustali ailesi gibi bazıları zaten yıllar öncesinden tımar sahibi olmuşlardı" (McGowan 1994a: 662-3).

rı seçilerek resmi görevlere âyan olarak atanırlardı (Ivanova 2005: 234). Bunların dışındaki çoğu Müslüman eşraf gibi *varoş* önderleri de daima daha gayri resmi yetkilere sahip olduklarından resmi görevlere atanma olasılıkları yoktu; bu durumdaki Müslüman eşrafa âyan değil, "iş erleri" deniyordu (Ivanova 2005: 238). Ama bu, *varoş* önderlerinin sorumluluklarının daha az gerçek olduğu anlamına gelmiyordu (Petmezas 2005: 80-1). Ayrıca Müslüman âyan bazen bütün kenti temsil etmeye çağrılırken, *varoş* önderlerinden böyle bir şey istenmezdi.

Daha kırsal ortamlardaki Hıristiyan ve Müslüman eşrafı karşılaştıran araştırmalar da birbirine çok benzer görüşler öne sürüyorlardı, ikisi de ayni mali ve yönetim süreçlerinin ürünüydü ve benzer ekonomik profillere sahiptiler, ama Müslüman seçkinler daha geniş bir alan içinde etkinlik gösterebiliyorlardı (Petmezas 2005: 111; Anastasopoulos 2005: 267). Olanakların farklılığı bizi bölüm başındaki sorulara geri döndürür, ama artık 18. yüzyıl içinde dikkat çeken bazı gelişmelerin geneliyle ilgili biraz bilgi sahibi olduğumuz için, Müslümanlarla Hıristiyanların imparatorluk tasarımı içindeki konumlarını daha iyi değerlendirebiliriz.

İmparatorluk dinamikleri dinsel bölünmenin ötesine geçebiliyordu. İster Müslüman âyan ister Hıristiyan kocabaşı ya da başka adla anılan biri olsun, toplum önderlerinin 18. yüzyılda öne çıkmalarının nedeni, o tarihlerde toplumun mali sistem için temel bir birim haline gelmesiydi. Buna ek olarak merkezi bürokrasi, deneme olarak bile olsa, yeni ortaya çıkan yapıların kurumsallaşmasını istiyordu. Âyan ve temsil ettikleri topluluklar için de aynı şey geçerliydi,[19] hatta bu sürecin patriklik için de işe yaradığı görülmüştü. 18. yüzyılın ikinci yarısında hem halktan hem de ruhban sınıfından seçkinler, kilise işlerinin yürütülmesinde oynadıkları rollerin sultan tarafından resmen tanınmasını garanti altına almışlardı. Dolayısıyla, 18. yüzyılı aynı ortak sürecin ürünü olan Müslüman ve Hıristiyan seçkinlerin kaderlerinin ayrıştığı bir yüzyıl olarak sunmak yanıltıcıdır.

19 Bunu en şiddetli savunan kişi Yaycıoğlu'dur. Yaycıoğlu'na göre merkezi yönetim, âyanı dengeleyebilmek amacıyla "toplumun etkin rolünü ve rızasını" garantiye almak istiyordu (Yaycıoğlu 2008: 160). Örneğin 1784'te hesap defterlerinin toplum tarafından tutulup denetim için İstanbul'a yollanması bu nedenle karara bağlanmıştı. Ancak Petmezas'ın Pelion Dağı'ndaki Hıristiyan cemaatlerinin tuttukları kayıtları inceleyen çalışmasında bu kayıtların denetim için İstanbul'a gönderildiğine dair hiçbir ipucu yoktur.

Geriye daha çetin bir konu, yabancılaşma kalır. İşe önce yabancılaşma iddialarının arkasındaki varsayımlara bir göz atarak başlayalım, ardından da buna yanıt oluşturabilecek bazı bulgulara değinelim.

18. yüzyıla gelindiğinde reaya teriminin gayrimüslimle eşanlamlı kullanılması doğru olsa bile, bu yalnızca reaya ile askeri sınıf arasındaki kritik ayrım devam ettiği takdirde önemlidir.[20] Ancak durum besbelli ki böyle değildi, özellikle de eyaletlerde.[21] Yeni seçkinler, bütün dönem boyunca adeta kesin bir tanımlamayı reddeden oldukça gri bir alanda yer alıyorlardı. Bu seçkinler eski reaya/askeri ayrımının ortadan kalktığına inanıyor olsalar da Müslümanların Hıristiyanlardan daha yüksek mevkilere gelebilecekleri hâlâ ileri sürülebilir. Ama Hıristiyan lonca önderleri ve cemaat önderlerinin, mültezimlerin ve patrikhane çevresindekilerin yapmaları gereken karşılaştırma acaba bu mu olmalıdır? Hıristiyan cemaatlerinin yönetim birimlerine dönüşmeye başlamasıyla, onların da imparatorluk genelinde ortaya çıkan yeni fırsatlara odaklanmış olmaları akla daha yatkın görünür. Zengin ve hırslı kişiler hemen bu birimleri denetimleri altına almaya yönelerek, cemaat önderliğinin sağladığı sayısız ekonomik ve toplumsal yararı kendileri adına garantilemişlerdi. Bütün bu fırsatlara ek olarak, her zaman dini sınırların korunmasından yana olan kilise seçkinleri de Hıristiyan cemaatin giderek daha net çizgilerle tanımlanmasından epeyce hoşnut olmalıydılar (Zilfi 2000: 298). İstanbul'daki metropolitlerden, Balkan kentlerindeki *varoş* görevlilerine kadar bütün bu mevkiler, merkezi yönetim tarafından belli ölçüde kabul görmüşlerdi.

Bu kuramsal olasılığın ardından sıra, bu yaklaşımları tanımlamaya gelir. Eğitimdeki ilerlemeler ve yayıncılıktaki patlama sayesinde, Rumların sesi 18. yüzyılda, öncesine oranla epey duyulmaya başlamıştı. Buna son bölümde değinmek üzere, şimdi maddi kültürün iki yönü olan kıyafet ile konutu ele alalım.

20 Çoğu zaman iddia edilen budur, ama bu dönemde Osmanlıların bu terimi nasıl kullandıklarına ilişkin sistematik bir araştırma olmadan, bir iddia olmaktan öteye geçemez.

21 "Osmanlı imparatorluk sisteminin iki katmanlı yapısındaki yöneten imparatorluk seçkinleri (askeri) ile vergi ödeyen toplulukları (re'aya) arasındaki ayırım yok olurken, taşra siyasetinde ve yönetiminde ne askeri sınıfa, ne de re'aya'ya mensup olmayan üçüncü bir kategori, taşra ileri gelenleri (âyan ve eşraf) temel güç olarak pekişmekteydi" (Yaycıoğlu 2008: 2).

Rum seçkinlerinin zenginleşmesi, tüketim düzeyinin ve zenginlik göstergelerinin artmasına yol açmıştı. Epeyce dikkat çeken bu olgu Batılılaşma olarak yorumlanmıştı. Bu yaklaşım Osmanlı 18. yüzyılı tartışılırken, Rum tüccarlara ve onların Avrupa'yla yaptıkları ticarete yapılan geleneksel vurguyla tam uyum içindeydi; Avrupa'yla ilişkiler, Avrupalı değerlerle tanımlanmaya başlamıştı (Göçek 1996: 97). Ne de olsa, "Frenk" giysilerini ilk giyenler her zaman, başta İstanbul'da olmak üzere Rumların çoğunlukta olduğu Osmanlı Hıristiyanlarıydı (Jirousek 2000: 228).

Ancak, arkalarındaki dar görüşlü, tutucu toplumu bir yana bırakarak, Rumları erken gelişmiş Batıcılar olarak algılamak sorunludur. Etkilenme ve öykünme vektörleri çok yönlüdür ve giyimin çok ötesine geçer. Üst düzey Osmanlı görevlilerinin el konulan eşyalarına ait listelerden Müslüman seçkinlerin de çeşitli duvar ve kol saatleri, şallar, iskemleler, teleskoplar ve sofra takımları gibi Batılı ürünleri büyük bir hırsla tükettikleri anlaşılır (Göçek 1996: 99-100). Müslüman kadınların, Hıristiyan kadınlarının değişik giyim tarzlarını taklit ettiklerini, bu uygulamayı kınayan resmi fermanlardan öğreniyoruz (Zilfi 2000: 299). Bütün bunlar aynı zamanda anlam üzerinden bir çekişme yaşandığını düşündürür; seçkin görevliler Batı tarzı giysileri yerleşik hiyerarşiye karşı bir meydan okuma olarak nitelerken, Müslüman kadınlar olaya farklı bir gözle, belki de moda prizmasından bakıyorlardı. Eğer bu durumda Müslümanlar Hıristiyanları taklit ediyorlardıysa, Avrupalı sanatçıların dönemi betimleyen portreleri de gayrimüslimlerin Osmanlıların resmi giysilerine yükledikleri saygınlığı yansıtıyordu. Çoğunun uluslararası ticaretle bağlantısı olan zengin Hıristiyan kadın ve erkekler bütün bu resimlerde Osmanlı seçkinlerinin giydiği kürklü kaftanlar ve şaşaalı sarık ya da türbanlarla poz vererek, bu anı ölümsüzleştiriyorlardı (Zilfi 2000: 302; Koller 2008: 123).

Rum seçkinleri konutlarında ve aile içi yaşamlarında da açıkça Osmanlı tarzlarını taklit ediyorlardı. Sigalos'un tanımıyla zenginlerin, "Osmanlı mimari üslubundaki" evleri (Yunanca *arhontika*) iki-üç katlıydı, alt bölümü taş, üst bölümleri ahşap ve sıvalıydı, etrafı büyük ve kesintisiz pencerelerle çevriliydi. Üst kat, alttaki taş yapıdan dışarı taşmıştı. Bugün Kuzey Yunanistan'da çok yaygın olan bu ev tipinin en gelişmiş örnekleri ana ticaret yollarına ve imparatorluk başkentine yakın bölgelerde bulunmaktaydı, ama

etkileri Batı Anadolu, Kıbrıs, hatta Girit de dahil olmak üzere Yunanistan'ın en güneyinde ve daha kuzeyde Balkanlar'da Rum nüfusun yaşadığı yerlere kadar yayılmıştı (Sigalos 2003: 219). Konut içleri bile İslam kültürünün etkilerini yansıtıyordu; seçkinlerin evlerinde kadınlar, ziyarete gelen erkeklere görünmeden onları izleyebilecekleri ve seslerini duyabilecekleri bir haremliğe sahipti (Bintliff 2012: 461). *Arhontika*'ların içlerinde ve dışlarında Orta ve Batı Avrupa'ya özgü özellikler de bulunmaktaydı; 18. yüzyılda İstanbul'daki mimari örneklerde de Doğu ve Batı üsluplarının birlikte kullanılması denenmişti (Hamadeh 2007: çeşitli yerlerde). Sigalos'un dediği gibi, "*hazırda buldukları ayırt edici simgeler aracılığıyla* kendilerini nüfusun geri kalanlarından ayırmaya çalışıyorlardı" (Sigalos 2003: 220; italikler yazara ait). 18. yüzyılda bu uygulamaların kınanması, hepsinin ne kadar köklü olduğunu gösteriyordu. Ortodoks ruhban sınıfı, Hıristiyanları ve daha çok da zengin Rum tüccarları, Müslüman yaşam biçimlerini taklit ettikleri, özellikle de kadın ve kızlarını haremde sakladıkları için eleştiriyordu.[22]

Tüccarlar Üzerine Yeniden Düşünmek

Bu bölümü bitirirken, tarihyazımında önemle üzerinde durulan seçkin bir figüre, yani Rum Ortodoks tüccara yeniden dönmek istiyorum. Burada amacım onun olağanüstü başarılarını hiç de hafife almak değil. Rum ticareti 18. yüzyıl içinde, Habsburg topraklarındaki Rum kolonilerinden, Yedi Yıl Savaşlarının (1756-63) sonucunda Akdeniz ticaretinin yolunu açmaya kadar geçen süre içinde dev adımlarla gelişmiş ve Yunan Aydınlanması olarak anılan entelektüel üretim sürecini finanse etmiştir. Ama Rum tüccarlar üzerine ilerde yapılacak araştırmalar, benim bu bölümde ana hatlarını verdiğim Yunan toplumundaki diğer önemli eğilimler bağlamında ele alınmalıdır. Bu eğilimler şöyle sıralanabilir: Kilisenin giderek daha fazla kurumsallaşması; Hıristiyan cemaatlerin önemli yönetim birimlerine dönüşmesi ve bunun yalnızca Fenerlilere değil, imparatorluğun bütünündeki tüm Hıristiyan seçkinlere yenilenmiş bir Helenleştirme projesi kazandırırken, aynı zamanda Osmanlı seçkin kültürünü de kucaklama fırsatı yaratması. Rum tüccarın –yalnızca Avrupa'yla sınırlı kalmayan– bütün bu gelişmelerle

22 Gradeva (1997: 51). "Bu, Hıristiyanların, dinle yakın ilişkisi olan konularda bile Osmanlı toplumuyla bütünleşmeye 18. yüzyılda da devam ettiğini gösteriyordu."

ilişkisi incelenmelidir. Avrupalılarla olan ilişkileri aracılığıyla berat alan Rum tüccarlarla yeni edindikleri servetlerini Osmanlı toplumunun statü simgeleriyle ilişkilendirebilmek için kullanan kişilerin aynı kişiler olduğunu zaten biliyoruz. Daha dar bir ekonomik düzeyde, uluslararası ticaretten tahakkuk eden kazançların, mültezimlik ve görece daha az çalışılmış olan imparatorluk içi ticaret gibi Rumların diğer etkinlik alanlarıyla dengelenmesi gerekiyordu (Papastamatiou 2009: 40; Pamuk 2004: 241). Nitekim Filibe'nin Orta Avrupa ve Tuna eyaletleriyle verimli bir ticaret ilişkisi geliştirdiği iyi bilinirken, Anadolu ve Arap eyaletleriyle son derece güçlü ticari bağlarına ve üstatların adlarının Arabistanlı, Amasyalı, Halepli gibi yerlerle anıldığının bilinmesine rağmen abacı loncası üretiminin Anadolu ve Ortadoğu pazarlarıyla yakın ilişkilerine standart anlatılarda rastlanmaz (Lyberatos 2009: 61, 73).

Ayrıca, Mihalaki Kiru ve Yanaki Dulgeroğlu adlı iki yerel eşrafın başında olduğu devlete ait büyük aba boyama fabrikası da Filibe'de olmasına karşın, benzer biçimde yok sayılmıştır (Lyberatos 2009: 93). Geleneksel olarak Rumların en yetkin oldukları bilinen taşımacılık alanı bile 2008 tarihli bir araştırmada şöyle eleştirilmişti: "Ana akım Yunan tarihyazımı, Osmanlı Rum gemi sahiplerinin ve kaptanlarının iş yaptığı Osmanlı siyasal ve ekonomik çevrelerini özellikle görmezden gelmişlerdir" (Harlaftis ve Laiou 2008: 1).

Gelecekte yapılacak çalışmalar yalnızca dar anlamda Rumlarla ilgilenen tarihçilerin değil, daha geniş anlamda Osmanlı tarihçilerini de ilgilendirmelidir. Ancak 18. yüzyılda, yönetime daha fazla kişinin katılması ve bu nedenle seçkinlerle özdeş tutulmaya başlamalarıyla, imparatorluğun daha bütünleşmiş olduğu konusunda bir görüş birliği olduğunu söyleyebilirim. Böylece saray duvarlarının ve yüksek bürokrasinin sınırlarını aşan Osmanlı kültürü denebilecek bir olgu ortaya çıkmıştır. Buradaki en can alıcı soru bu gelişmenin sultanın Müslüman tebaasıyla sınırlı olup olmadığıdır. Böyle olduğunu söyleyenlerin, Hıristiyanların, özellikle de Rumların yaşamlarına biraz daha derinden bakmaları gerekir, çünkü (önceden açıkladığım nedenlerden ötürü) Hıristiyan seçkinler 18. yüzyılda daha açık bir Helen ton kazanmışlardı. Burada ortaya konulan kanıtlara bakıldığında geleceğin, Hıristiyanlar için de hâlâ muhteşem göründüğünü söyleyebiliriz.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

OSMANLI SARAYI VE YUNAN AYAKLANMASI

Yunan Aydınlanmasının coğrafyası ve Padova Üniversitesinde başladığı çok iyi bilinir.[1] Padova'nın erken modern çağda Aristotelesçiliğin gelişip olgunlaştığı bir merkez haline gelmesinde, kısmen de olsa, bilginlerin Osmanlı ilerlemesinden İtalya'ya kaçarken Yunanca metinleri yanlarında getirmelerinin katkısı olmuştur. Padova Venedik Cumhuriyeti'ne bağlı olduğu için, Roma'nın ve karşı-reformun baskısı altında değildi. Rum öğrenciler eğitim görmek için yıllar boyunca akın akın buradaki üniversiteye gelmiş, birer bilim insanı olarak mezun olduktan sonra, kazandıkları entelektüel heyecanla Osmanlı İmparatorluğu'na geri dönmüşlerdi. Aristotelesçiliği Rumların dünyasına tanıtan kişinin Atinalı Theofilos Koridaleas (1570-1646) olduğuna inanılır. Koridaleas'ı, 1624'te Patrikhane Akademisini yeniden düzenlemesi için İstanbul'a çağıran Patrik Lukaris, çoktandır dinsel hümanizmanın –antik metinlerin incelenmesine dayalı bilimin canlandırılması– savunucusuydu ve Aristotelesçilikle bu proje birbiriyle çok uyumluydu. 17. yüzyılın zor koşullarından ötürü uzunca bir süre sesleri duyulmayan Padova Üniversitesi mezunları bir kez daha entelektüel ortamı ve eğitimi canlandırma görevini üstlenince, 18. yüzyıla geçişte Bükreş ve Yaş başta olmak üzere birçok yerde okullar açılmaya başlamıştı (Nicolaidis 2011: 136-7). 18. yüzyıl içinde Batıyla kurulan güçlü ticaret bağları ve bu bağların Aydınlanma düşüncesinin yayılmasını kolaylaştırması sonucu, Tuna eyaletlerine ek olarak Yanya ve İzmir de Yunan eğitiminin ve kültürel etkinliklerinin en önemli merkezlerine dönüşmüştü. Yunan Aydınlanmasının en özgün özelliği kurdukları okullar ve hem çeviriler hem de özgün eserler olmak üzere yaptıkları yayınlardı. Bunları mali açıdan destekleyen tüccarlar da tabii ki ticaret merkezlerinden çıkıyordu. 18. yüzyıl içinde Yunan ticareti bağlamında önemli bir merkez olan Viyana, Yunan kültürünün, özellikle Orta Avrupa'daki ticaret yolları üzerindeki Orta ve Kuzey Balkanlar'da güçlenmesine bu anlamda ek bir destek sağlamıştı.

1 Aydınlanmanın 18. yüzyılın ilk yarısını da içerdiği konusunda herkes aynı görüşte değildir. Stathis (1999) modern Yunan Aydınlanmasının habercisinin (πρόδρομος) Notaras olduğunu ileri sürer.

Bu öykü her şeyden önce, Fenerli beylerin önayak olmasıyla Yunan biliminin olağanüstü bir canlılık kazandığı Tuna eyaletlerinin anlatısı olarak anlatılmaktadır. Dağınık haldeki Rum cemaatler, bir okuldan öbürüne giderek, öğrencilere yeni metinler ve yeni düşünceler taşıyan gezgin kilise eğitimcilerinin –ya Padova mezunları ya da onların yetiştirdiklerinin– bu çabalarıyla birleşmişlerdi. Anlatıların çoğunda dile getirilen böylesi coşkulu bir entelektüel hareket, hâlâ Hıristiyanları Osmanlı yönetiminden kurtarmayı amaçlayan bir ulusal canlanma projesi olarak görülmektedir (Dvoicence-Markov 1971: 383).

Bu varsayımlar göz önüne alındığında, Osmanlı sarayının Eflak ve Boğdan'ın yönetimini Fenerlilere teslim ederek Yunan kültürünün gelişip olgunlaşabilmesi için kolaylaştırıcı bir ortam yaratmış olduğu kabul edilmekle birlikte doğal olarak bu öyküde yer almaz. Ancak yapılan son araştırmalar, Padova'dan yayılan bilginin çok değişik yönlere uzandığını ve çoğu kez Rum bağlantıları olmakla birlikte, hepsinin Osmanlı topraklarında yaşayan Rum cemaatlere doğrudan ulaşmadığını ortaya çıkartmıştır. Örneğin, II. Mustafa ve III. Ahmed dönemlerinde 1695'ten 1707'ye kadar hekimbaşı olarak saraya hizmet eden Nuh Efendi Girit doğumluydu. 1627'de doğmuş, 17 yaşında tıp eğitimi görmek üzere Padova'ya gitmiş, sonra da İstanbul'a gelmişti. Hekimlik mesleğinde hızla ilerlemiş, Müslüman olmuş, 1670'lerin ortalarında da saraya girmişti (Bayat 1999: 20). Nuh'un mesleki açıdan bu kadar ilerlemesi kuşkusuz Padova'daki eğitiminden kaynaklanıyordu. Padova'da öğretilen Aristotelesçi tıp III. Ahmed'in sarayında, tıpkı sırf Rumlardan oluşan daha özel çevrelerde olduğu gibi kabul görmüş ve böyle bir eğitimi alan hekimler, ister Hıristiyan ister Müslüman olsunlar erken 18. yüzyıl İstanbul'undaki eğitimli kesim içinde kendilerini gösterebilmişlerdi.

III. Ahmed'in sarayında dikkat çeken bir başka kişi de Padova'da felsefe dersleri veren Rum İoannis Kotunios'un çalışmalarını Latinceden Arapçaya çeviren Esad Efendi'ydi. Avrupalılar Esad Efendi için "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en bilgili adam" diyordu (Küçük 2013: 134). Esad Efendi Yanya doğumluydu ve büyük olasılıkla Rumcayı burada öğrenmişti.[2] 1719'da

2 Esad Efendi'nin Rumca bilgisinin ayrıntıları için bkz. Stathis (1986).

III. Ahmed'in kütüphanecisi olduktan sonra zamanın en tanınmış Rum entelektüellerinin bulundukları çevreye girmişti. Aleksandros Mavrokordatos ile Kudüs Patriği Hrisanthos Notaras tarafından korunmuş, Aleksandros'un oğlu Nikolas onun öğrencisi olmuş, ayrıca Dimitri Kantemiroğlu da Türkçeyi Esad Efendi'den öğrenmişti (Küçük 2012: 73, 133).

Bu bağlantılar ve örtüşmeler Yunan Aydınlanmasının sadece Osmanlı bağlamını da göz önüne almamız gerektiğinin değil, genellikle bu ad altında sınıflandırılan tarihsel gelişmelerin de ne kadarının Yunan olduğunu düşünmemizin zamanının çoktan geldiğini gösterir. Örneklemek gerekirse, Aristotelesçilik ve dinsel hümanizm gibi 17. ve 18. yüzyıllardaki düşünsel akımlar bugün hâlâ ulusal canlanmanın bir parçası olarak algılanır (Dialetis, Gavroğlu ve Patiniotis 1999: 47). Ancak "Padova Aristoteleşçiliği, Kartezyenlik ve kimyasal felsefe Osmanlı akımları olduğundan ve taraftarları arasında hem Türkçe hem de Rumca konuşanlar bulunduğundan" Osmanlı bağlamını göz önüne almak, bu algının kesinliğini zayıflatır (Küçük 2012: 36).

Sonuç olarak, Yunan Aydınlanmasını daha geniş bir Osmanlı anlatısının parçası olarak algılayan 2013 tarihli makaleden[3] farklı bir öneride bulunarak, iki ayrı tasarıdan söz etmenin daha doğru olacağını düşünüyorum; bunlardan birine Osmanlı, diğerine de Yunan ya da Yeni-Helen Aydınlanması diyebiliriz.[4] Bazı kişiler ikisinde de yer alabilir, düşünsel içerikleriyse tamı tamına aynı olmamakla birlikte, ana hatlarıyla birbirine benzer. Birbirine yakınlaşabildikleri gibi, uzak da düşebilirler (1730'dan sonra zaten böyle olduğu anlaşılmaktadır). Bir yakınlaşma ve uzaklaşma öyküsü tarihsel açıdan geçerli olduğu kadar, bize Osmanlı seçkinlerinin imparatorluğun dinsel sınırlarının ötesinde neleri paylaştıklarını ve tarihsel deneyimlerinde neyin farklı olduğunu düşünme cesareti verir. Bence ikisi arasındaki temel fark, Yunan Aydınlanmasının daha yaygın bir olgu olması ve bunun onu daha esnek kılmasıdır. Osmanlı Aydınlanmasıysa daha dar bir alandaydı ve başkentle, özellikle de Osmanlı sarayıyla sıkı bağları vardı.

3 "İstanbul'un entelektüel yaşamını, dil, etnik ve mezhep sınırlarının ötesinde arayan kapsamlı bir değerlendirme, bugüne değin Yeni-Helen Aydınlanması olarak sunulan şeyin, daha geniş bir Osmanlı hareketinin bir parçası olduğunu ima edebilir" (Küçük 2013: 77).

4 Bu ayrımyalnızca çözümleme amacıyla yapılmıştır. Tarafların bu ayrımı yapıp yapmadıkları çok net değildir.

Yunan Aydınlanması kapsamında çok sayıda okul ve matbaa kurulduğunu, ayrıca çeviri ve özgün araştırma alanlarında iddialı programlar yürütüldüğünü daha önce de belirtmiştik, ancak bu çabaların amaçları neydi? Bunu anlayabilmek için olaya daha geniş bir açıdan bakmamız gerekir.

İlk olarak Aydınlanmanın iki aşaması, belki de iki farklı Aydınlanma arasında bir ayırım yapmamız gerekir. 17. yüzyılın sonlarında başlayan ve en azından 1730'a, ama bir olasılıkla daha da sonrasına kadar süren Aydınlanmanın erken evresi bir seçkinler projesi olarak algılanmalıdır. İlk evrenin yandaşları arasında toplumun seçkin üyeleri ile çoğu kez de felsefe, ilahiyat, matematik ve fizik alanlarında eğitim görmüş rahipler dikkat çekmekteydi. Hepsi Batı Avrupa'da, özellikle de İtalya'da eğitim görmüşlerdi ve Attiki dialektiyle ya da Arkaik Yunancayla yazmayı biliyorlardı. Yeni bilim iyi kötü kilise tarafından destekleniyor, bilgiye ulaşabilmek için de seçkin hamiler mali kaynak sağlıyordu. Yeni entelektüel girişimlerin sürdürülebilmesinde saray yaşamı –Yaş'ta, Bükreş'te ve İstanbul'da– hayati önem taşıyordu. 18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ve kesinlikle 1770'ten sonra entelektüel yaşam, seçkinlerin ve kilisenin denetimi dışına çıkmıştı. Avrupa'da –Orta Avrupa'dan çok artık İtalya'da– çok sayıda ticaret kolonisinin kurulmuş olması, eğitimli bir Rum kuşağının, Fransız Aydınlanmasından doğrudan etkilendiği anlamına geliyordu. Bu grup (eski Aristotelesçiliğin aksine) yeni deneysel bilimi popülerleştirmeyi amaç edinerek, imparatorluk içinde olabildiğince çok Ruma ulaştırmayı hedeflemişti. Grup yazılarında daha yerel bir Yunanca kullanmayı yeğlemişti (Nicolaidis 2011: 164).

Aslında belirgin bu iki kesit, yüzyıl ilerledikçe Osmanlı ve Yunan tasarılarının farklılaşmasının, sonradan değineceğimiz bazı nedenlerine daha o zaman dikkat çekmekteydi. Erken dönemin özelliklerine bakarsak, ilk göze çarpan olay, okulların –Kesriye (Kastoria) ya da Pelion'daki Milies gibi önceden eğitim geleneği olmayan yerler de dahil olmak üzere– Osmanlı topraklarında açılmasıdır; hangi yoldan olduğu bilinmese de bunun İtalya'daki fırsatların azalmasıyla ilişkili olduğu hiçbir zaman yeterince anlaşılamamıştır. Olasılıklardan biri Yunan bilginlerin işten çıkartılmasıydı; (geleneksel olarak Padova'nın ilk basamağı sayılan) Roma'daki

Papalık Yunan Ruhban Okulu 1660'larda ve 1670'lerde karşılaştığı ekonomik sorunlardan ötürü okula kabul ettiği Osmanlı Rumlarının sayısını azaltmaya gitmişti (Fyrigos 1983: 197-9). Belki de Yunan bilginlerin yeğledikleri eğitim türü ile Avrupa'daki bilimsel devrim sırasında öne çıkmaya başlayan yeni doğal felsefe arasındaki kopukluğun artması nedeniyle, onlar kendiliklerinden geri çekilmişlerdi (Dialetis vd. 1999: 50-1). Nedeni ne olursa olsun, zengin öğrencilerin hâlâ Padova'ya gitmesine karşın, Yunan eğitimi giderek daha fazla Yunan topraklarına kaymaya başlamıştı (Küçük 2013: 144-5). Döneminde Yunan Aydınlanmasının en parlak temsilcilerinden biri olan Nikolas Mavrokordatos felsefi romanı *Filotheu Parerga*'da bu kaymayı şöyle anlatıyordu:

> Yunanistan artık bilginlerden tamamen yoksun değildir; o nihayet eski görkeminin kalıntılarını koruyabiliyor. Yıllar içinde bütün alanlardan yetkin bilginler ünlü Roma ve Padova Akademilerinden [yurda] geri dönmüşlerdir. Onlar ülkelerini hem yabancı bilgiler hem de Yunan felsefesiyle zenginleştiriyorlar (Küçük 2013: 150).

Padova Aristotelesçiliği, böylece yalnızca Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki eğitimli Rum kesimlere değil, aynı zamanda Yunan eğitim sistemine de ulaşmıştı (Kitromilides 2013: 27). Aristotelesçilik Osmanlı bağlamında ne anlama geliyordu? Bunu Atinalı Koridaleas'ın imparatorluğa ne getirdiğine bakarak anlatmamız gerekir. Koridaleas ilk olarak felsefeyi ön plana getirerek, felsefenin ilahiyata bağımlılığını sona erdirmiş, böylece felsefi sorunlar artık ilahiyata göndermede bulunmadan tartışılmaya başlayabilmiştir. Asıl üzerinde çalışılması gereken evrenin metafiziksel değil fiziksel yanıydı (Nicolaidis 2011: 133). İkincisi Aristotelesçiler felsefe ile erdem arasında güçlü bir bağ olduğunu açıkça ortaya koymuşlardı. Kotunios öğrencilerine, doğanın düzenli işleyişini öğrenmelerini, bunun onlara "adalet, dayanıklılık, ölçülü olma, sağduyu, özgürlükçülük, cömertlik ve akla gelen her erdemi" kazandıracağını söylüyor (Küçük 2013: 138), Koridaleas da buna katılıyordu, "insanların mutluluğu çalışmaktan geçiyordu" (Nicolaidis 2011: 133). Genel olarak Nikolas

Mavrokordatos ile Fenerlilerin yazıları erdem sorununa duydukları derin ilgiyi yansıtıyordu.[5]

Son olarak da bilginin yararına değer verilmişti. Bu, özellikle çoğu Padova'da eğitim gören hekimlerin yazdıkları risalelerde kendini gösteriyordu. Hekimler Aristotelesçilik ile yeni yeni oluşmakta olan deneysel bilim uygulamaları arasında sıkışmışlardı; ilki imparatorluk içinde genel kabul görürken, ikincisi hâlâ epeyce tartışmalı bir konuydu. Başka birçok açıdan Aristotelesçi olan Aleksandros Mavrokordatos, eğitim gördüğü Padova Üniversitesinde kan dolaşımıyla ilgili tezlerin oluşturduğu eski metinlerdeki hükümlerden çok, insan yargısına inanıyordu (Kitromilides 2013: 30). Yunan Aydınlanmasının en sürekli ve gözde türü olan siyasal ve ahlaki konular üzerine yazılan metinlerde yararlılıkla ilgili bir kaygı olduğu çok açıktı.

Bu yeni değerleri çekici yapan neydi? Neden erdeme ve yararlılığa ilgi duyuluyordu? Entelektüeller neden ilahiyatın kenara çekilip felsefeye yer açmasını istemişlerdi? Burada kuşkusuz Fenerlilerin yükselişi merkezi bir rol oynamıştı. Fenerliler, Osmanlıların Tuna eyaletlerinde ve İstanbul'da –saray içinde ağırlıkta olan hekimlik de dahil olmak üzere– önemli makamları garantiye aldıkça bir hükümdarın sahip olması gereken niteliklere daha yoğun ve bitmez tükenmez bir ilgi duymaya başlamışlardı. Aleksandros Mavrokordatos da oğlu Nikolas da yazılarında çoğunlukla erdemli hükümdar üzerinde duruyorlardı (Kitromilides 2013: 28-35). Doğayı Aristotelesçi bir yaklaşımla değerlendirmek yalnızca, hatta belki de öncelikli olarak bilimsel bilgi üretimi için değil, bireyin niteliklerini geliştirdiği için değerliydi.[6]

Bir yandan erdem ile yararlılık arasındaki ilişki, diğer yandan da yeni Rum seçkinlerinin ortaya çıkışı yeterince net olabilir, ama diğer bağlantılar, sık sık öyle olduğu iddia edilse de bence o kadar net değildi. Kitromilides Fenerlileri "laik" seçkinler olarak tanımlarken, başkaları ruhban sınıfının tekelini baltaladıkları gerekçesiyle onların din adamı karşıtı olduklarını ima

5 "Doğal felsefenin, ahlaki gelişimin bir aracı olduğu anlayışını İstanbul'a taşıyanlar Osmanlı Rumlarıydı" (Küçük 2012: 128).

6 Dialetis vd. bu konuda çok ilginç bir tartışmaya girişmiş ve Avrupa'daki bilimsel devrimde bilim insanlarının rolü bilimsel bilgi üretmekken, (Yunan toprakları gibi) taşradakilerin rollerinin eğitim alanında olduğunu savunmuşlardı. Onların görevi bu bilgileri eğitim kurumları aracılığıyla yaymaktı (Dialetis vd. 1999: 44).

ediyordu (Kitromilides 2013: 28; Dialetis vd. 1999: 49). Bu nedenle ilahiyatı yok sayarak felsefe çalışmak, hiç değilse kısmen, kiliseye karşı yöneltilen bir eylem olarak anlaşılıyordu. Bu, aslında durumu abartmaktı. Din adamları Yunan Aydınlanmasının en dikkat çekici unsurlarıydı. Yüzyıl başlarında yeni düşünceler üreten ve okullarda yeni öğretim programlarını uygulayanların çoğu din adamıydı. Ancak din adamı Methodios Anthratikis'in aforoz edilmesi gibi zaman zaman fazlasıyla sert davranan muhaliflerin hepsinin de kilise kademelerinden geldiği doğruydu. Ancak bu pek şaşırtıcı değildi. İmparatorluk içindeki Rumların entelektüel yaşamları kilisenin egemenliği altında olduğundan, Aydınlanmanın üretildiği ortamda aynı zamanda da ona karşı çıkılması çok da mantıksız değildi. Elbette kilise Kopernik sistemine karşı dikkatliydi, ama yeni evrenbilimi anlatan ilk kişinin de geleceğin Atina metropoliti olduğu unutulmamalıdır (Nicolaidis 2011: 136).

Ayrıca kilisenin yeni düşünceye karşı çıkışı da genellikle oldukça yumuşak sayılır (ki zaten böyle olduğu kabul ediliyordu). Bizim burada ele almamız gereken konu ilgi alanımızın merkezinde olan (bir açıklama olarak da öne çıkan) ulusal canlanma tezidir. Bilim tarihçisi Efthymios Nicolaidis şöyle der:

> Ortodoks kilisesi hiyerarşisi yavaş yavaş eski doğal felsefeyi, yaratılış öğretisinden bağımsız olarak öğretme düşüncesini kabullendi. Bu kabullenmenin zeminini, Ortodoksların Yunan görkemi ve biliminin mirasçıları oldukları –17. yüzyılda giderek yaygınlaşan– düşünce hazırlamıştı. Bu düşünce kendilerini Müslüman bir devletin egemenliği, ama aynı zamanda Doğu Katolik kiliseleri hayaletinin tehdidi altında hisseden Osmanlı İmparatorluğu Ortodokslarını rahatlatmıştı (Nicolaidis 2011: 136).[7]

Yeni felsefi düşüncelerin kabulü, böylece bir önceki bölümde değinmeye başladığımız aidiyet ve imparatorluğun karakteri sorununa bağlanabilir mi? Gözlerimizi şimdi III. Ahmed'in sarayına döndürmenin zamanıdır.

7 Aydınlanmanın ulusal canlanma olduğu kanısı, bu erken dönemde bile kaynaklarda yaygındı. Bkz. Dialetis vd. (1999: 47).

Tarihsel bir gerçek olan Yunan Aydınlanmasından farklı olarak, Osmanlı Aydınlanmasının varlığı, erken 18. yüzyılla ilgili, henüz tarihçilerin bile ortak bir görüşe varamadıkları kadar yakın bir zamanda yapılan çok yeni tartışmalara dayanır.[8] Yapılan bu çalışmaların değeri, Osmanlı Aydınlanması diyebileceğimiz bir olgunun var olup olmamasının ötesinde Yunan Aydınlanmasının erken dönemine yeni bir bakış açısı sunmasıdır.

Yunan entelektüel yaşamı, Osmanlı Aydınlanmasının yapısı içinde, III. Ahmed'in (1703-30) sarayı bağlamında ele alınır. Sultan Ahmed'in sarayı uzunca bir süre reform ve yenilik merkezi olarak birçok tarihçinin ilgisini çekmiştir. Uzunca bir aradan sonra sultanın sarayının Edirne'den gene İstanbul'a taşımasından itibaren Topkapı Sarayı'nda 16. yüzyıldan bu yana görülen en büyük inşaat süreci başlamış, biçim ve işlev açısından yeni projeler hayata geçirilmişti. Kentin banliyölerindeki sahilsaraylar ile halka açık mesire yerleri ve çeşmeler, toplum için yeni sosyalleşme alanları olmuş ve insanlar bu yeni yerlerde mesireye gitmeye başlamışlardı. İstanbul'daki bu yeni dünyevi havanın Avrupalı ziyaretçileri büyülediği görülür. Lady Mary Wortley Montagu gözlemlerinde, "Onların ihtişamı bizimkinden farklı ve belki daha iyi; [yaşamlarını] müzik, bahçeler ve şarap ve leziz yiyeceklerle geçirirlerken, onların neredeyse daha doğru bir yaşam görüşüne sahip olduklarını düşünüyorum" der (Evin 1980: 141).

III. Ahmed'in sarayı, yalnızca sultanın ihtişam düşkünü sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın ünlü sarayının bulunduğu Sadabad'taki eğlencelerden ibaret değildi. Sultan ile sadrazamı askeri reformlara girişmiş, "uygarlığın ve eğitimin olanaklarını incelemesi" için Paris'e ünlü bir elçi yollamış, bir dizi çeviri ve yayına maddi destek sağlamış ve Arapça harfleri basabilen ilk matbaayı kurmuştu (Evin 1980: 135). Bu dönem (özellikle de 1718-30 arası) ve yapılan bütün yenilikler tarihyazımında "Lale Devri" olarak anılagelmektedir ve adını bu yıllarda başkenti saran lale yetiştirme tutkusundan alır, bir bakıma reform ve yenilik ruhunun simgesidir. Bu

8 Büyük ölçüde Küçük'ün 2012 tarihli çığır açan doktora tezine dayanan bu bölüm, o olmaksızın asla yazılamazdı. Küçük yaptığı yorumun ne kadar yeni olduğunun farkındadır ve bir Osmanlı Aydınlanması düşüncesini meşrulaştırma zorunluluğunu hisseder. "Neden İstanbul'daki erken bir Aydınlanma hareketi üzerine yazıyorum? 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda değil de Avrupa'da olanlar üzerine yapılan özel bir tartışmaya ben ne katabilirim?" (Küçük 2012: 6).

niteleme, döneminde değil de açık bir ideolojik amaç doğrultusunda 20. yüzyılın başında kullanılmaya başladığından ağır biçimde eleştirilmiştir. Tarihçiler Lale Devri'nin tamamen Batılılaşmayla ilgili olduğu varsayımını da benzer biçimde eleştirirler (Erimtan 2006). Dolayısıyla III. Ahmed'in sarayının amacı ve önemi üzerine süregelen bir tartışmanın varlığından söz edilebilir. Ama gene de dikkate değer biri dışında, hiçbir Osmanlı tarihçisi, Sultan Ahmed'in sarayının üzerinde durduğu şeyleri Yunan Aydınlanmasıyla karşılaştırmayı düşünmediği gibi, hiçbir Yunan tarihçi de Lale Devri'yle ilgili mevcut kapsamlı kaynakçayla ilgilenmemiştir.[9]

III. Ahmed'in hükümdarlık dönemi üzerine geniş bir kaynakça olmasına karşın, sarayının bir entelektüel üretim alanı olarak nitelenmesi çok yenidir (Küçük 2012). Tabii ki bu, sarayların geleneksel rolüydü ve daha önceki dönemlerde –özellikle de Fatih Sultan Mehmed ile Kanuni Sultan Süleyman'ın– saraylarında uygulanan entelektüel hamiliğe bol bol dikkat çekilmişti, ama bu hem sultan hem de sadrazamı için alışık olmadıkları bir roldü, bunun nedeni, en azından kısmen kuşkusuz 18. yüzyılın entelektüel durgunluk dönemi olarak görülmesiydi. Bu tür umulmadık bir açıdan bakıldığında hem Sultan Ahmed'in sarayı hem de Yunan Aydınlanması oldukça farklı görünür. Örneğin Kudüs Patriği Hrisanthos Notaras Paris'e gittiğinde ilk amacı bir teleskop görmekti. Notaras, Paris Gözlemevinde Jacques Cassini'yle bir hafta geçirmişti (Stathis 1999: 89). Aynı dönemde Sadrazam Damat İbrahim Paşa, İstanbul'daki Fransız elçisi aracılığıyla Paris'e üç teleskop ile iki mikroskop ısmarlamıştı (Küçük 2012: 173). Nikolas Mavrokordatos'a ilk teleskopunu yollayan Notaras olmuştu (Stathis 1999: 165).

Noratas'ın yıldızlara bakışı geleneksel olarak ulusal canlanmanın ilk kıpırtıları olarak değerlendirilmişti. Damat İbrahim Paşa'nın teleskopa olan hayranlığı da Karlofça Anlaşmasında (1699) kaybedilen toprakların ardından gelen krize bağlanan devleti modernleştirme gibi daha kapsamlı bir proje içinde değerlendirilmişti. Bu bakış açısı Lale Devrindeki reform ve yenilik isteğini açıklar niteliktedir.[10] Bu açıdan bu iki kişinin ortak teles-

9 Penelope Stathis, Hrisanthos Notaras'ın yaşamöyküsünü ele aldığı çalışmasında yaşamını Lale Devri bağlamında değerlendirir (Stathis 1999: 40).

10 "İmparatorluğun, güç dengesinin değişmesi sonucu ortaya çıkan yeni koşullar altındaki konumunu belirleme gereksinimi laik bilgi arayışına yol açmıştır" (Evin 1980: 135).

kop meraklarının ötesinde paylaştıkları başka bir şey yoktur. Ama eğer her ikisinin de 1703'ten sonra ortaya çıkan İstanbul seçkinlerinden olduklarını göz önüne alırsak, teleskopa (ve başka Batılı araç-gerece) düşkünlüklerinin, III. Ahmed'in sarayındaki birçok kişinin ilgisini çeken doğal felsefeye duydukları ortak ilgiden kaynaklanmış olabileceği son derece akla yatkındır.[11]

III. Ahmed'in sarayı

III. Ahmed, Ağustos 1703'te tahta çıktığı zaman saltanat hiç olmadığı kadar zayıflamıştı. Ahmed'in kardeşi II. Mustafa tahttan indirilmiş, imparatorluk ağır askeri yenilgiler yaşamış ve hazine boşalmıştı. Bütün bu karmaşa içinde yeniçeriler 1703'te İstanbul'da geçici bir hükümet kurmuş, hatta sultanlığın büsbütün kaldırılması bile gündeme gelmişti (Küçük 2012: 60). Ahmed bu kriz karşısında, kendisinden önceki sultanların yönetme biçiminden kesin kopma kararı alarak, başkenti İstanbul'a taşımış ve önceden belirtildiği gibi yeniden imarına girişmiştir. III. Ahmed aynı zamanda görkemli bir saray oluşturabilmek için hep birlikte yürütülen ve büyük ölçüde başarılı bir çaba ortaya koymuş ve 17. yüzyılın ikinci yarısında büyük ölçüde öne çıkan Köprülüler gibi ailelerle ilişkisini keserek, sarayını yeni yandaşlarıyla doldurmuştu.[12] Sultan, ustaca pazarlıklarıyla kendisini tahta çıkartan Girit asıllı annesi Gülnuş Sultan da dahil olmak üzere aile bireylerinden ve imparatorluğun karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek için Kadızâdelilerin ahlaki açıklamaları yerine, Aristotelesçi doğal felsefeye başvuran bürokratlardan yardım almıştı. Bürokratlara göre 1683 Viyana yenilgisine ve sonraki felaketlere, cihad için duyulan yersiz coşku yol açmıştı. İmparatorluğu daha sağlam bir zemine oturtabilmek için daha ölçülü davranacak beyinlere ihtiyaç vardı.

Hrisanthos Notaras'ın yakın dostu Esad Efendi, Sultan Ahmed'in sarayında makbul olan yeni âlim/bürokrat tipinin en iyi örneğiydi. Doğrudan Damat İbrahim Paşa'nın himayesi altında olan Esad Efendi, Eyüp'teki saygın medresede sağlam bir pozisyona sahip olmasına karşın, 16. yüzyılda

11 Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi, 1714'te Hrisanthos Notaras'a yazdığı bir mektupta Notaras'ın yazdığı astronomi kitabı (Εἰσαγωγ'η εἰς τά Γεωγραφικα` κα`ι Σφαιρικά [Coğrafya ve Kürelere Giriş] hakkında görüşlerini bildirmiştir (Stathis 1986: 65).

12 Bu çözümlemelerde büyük ölçüde Küçük'ün (2012) görüşlerinden yararlandım.

başarılı bir âlimin eğitiminin temel bileşeni olan geleneksel İslam ilahiyatı ve felsefesi alanında hiçbir eğitim almamıştı.[13] Esad Efendi bunun yerine medrese sistemi dışındaki felsefi hareketlere, en çok da Padova'da gözde olan Aristotelesçi felsefeye ilgi duymuştu (Küçük 2012: 78).

Bütün bu eğilimler –yeni ve daha kamusal bir saray, doğal felsefeye değer verme, bilimsel eğitimdeki dönüşümler ve etkili bir hükümdarlığa duyulan ilgi– Rum seçkinlere ve Ahmed'in sarayında bizim Yunan bilimi diye tanımladığımız olguya yer açmıştı. Ayrıca, 18. yüzyılın ilk yarısında hazine gelirlerini sürekli kılan yeni malikâne sistemi içinde Fenerlilerin vazgeçilmez yatırımcılar olarak yer almalarından ötürü imparatorluğun kamu maliyesi de iyileşme göstermişti (Küçük 2012: 62, 70). Ancak burada belirtilmesi gereken bir nokta da Rumların Osmanlı sarayındaki yükselişinin Sultan Ahmed'in tahta çıkmasından çok önce, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fenerlilerin ve hekimlerin (Rum Ortodoks ya da dönme) gelmesiyle başladığıdır. Her iki grup da Padova'da özümsedikleri entelektüel birikimlerini beraberlerinde getirmiş, böylece doğal felsefe, tıpta hümanizm ve benzeri akımlar daha IV. Mehmed zamanında, Edirne'deki sade saraya çoktan sızmıştı bile. Ama Padova'dan dönen Rumlar ancak, III. Ahmed'in kozmopolit İstanbul'unda onun hükümdarlık dönemiyle özdeşleşen yeni toplumsal çevre içinde tanıdık yüzler olarak dikkat çekmeye başlamışlardı. Fenerliler, Avrupalılar (Katolik ve Protestan) ve dünya zevklerine ilgi duyan Müslüman bürokratlarla birlikte, yazlık saraylardaki eğlencelerin müdavimleriydiler (Küçük 2012: 12-3) ve 18. yüzyılda seçkin Müslümanlar gibi onlar da Boğaziçi kıyılarında yalılar yaptırıyorlardı (Philliou 2009: 172). Kitromilides, Nikolas Mavrokordatos'un felsefi romanı *Filotheu Parerga*'dan söz ederken, romanın "enfes bir bahçede gezinen ve paylaştıkları ortak toplumsal ve ahlaki değerler [çerçevesinde] psikoloji, toplum ve kültür hakkındaki görüşlerini tartışan çeşitli milletlerden kültürlü bir grup beyfendi"yi konu aldığını belirtir (Kitromilides 2013: 34). Yazar belli belirsiz bunun kozmopolitlik olduğunu söyler. Ancak 18. yüzyıl Osmanlı şiirindeki bahçe eğlenceleri kadar, III. Ahmed'in sarayında felsefi

13 Stathis (1986: 58). 18. yüzyılda İslam ilahiyatı ve felsefesinden uzaklaşmanın ardındaki nedenler için bkz. Küçük (2012: 3. Bölüm).

yorumlara değer verildiği fark edildiğinde, Mavrokordatos'un romanının tam da böyle bir İstanbul havasını yansıttığı görülür (Hamadeh 2007: 281).

O zaman Hrisanthos Notaras, Mavrokordatoslar ve Dimitri Kantemiroğlu gibi erken Yunan Aydınlanmasının bilgeleri yalnızca Boğdan ve Eflak voyvodaları ya da Ortodoks kilisesinde makam sahibi olmakla kalmamış, aynı zamanda İstanbul saray camiasının da üyesi olmuşlardı. Zaten Kantemiroğlu da Osmanlı müziğiyle ilgili yaptığı ünlü çalışmasını III. Ahmed'e ithaf etmişti (Dvoicenco-Markov 1971: 389). Bu kişilerin ilişkide olduğu Müslümanlar kimlerdi ve onlarla ne tür ortak çıkarları vardı? Sorunun ikinci bölümünü yanıtlamak ilk bölümünden daha kolaydır. *Filotheu Parerga*'yla ilgili yukarıda anlatıldığı gibi entelektüel ilgilerini ve dünya görüşlerini paylaştıklarına dair güçlü kanıtlar bulunmaktadır. Ancak bu dönemde İstanbul'daki Hıristiyan ve Müslüman entelektüeller arasında olan (olduğu varsayılan) ilişkileri belgelemek zordur.[14]

Esad Efendi bu kuralı bozar, nedeni de kuşkusuz kısmen Sultan Ahmed'in İstanbul'unda epeyce tanınmış biri olmasıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi çok sayıda önde gelen Rum entelektüeliyle bağları iyi bilindiği gibi, birkaç araştırmaya da konu olmuştu. Daha az tanınmış, ama iyi eğitim görmüş başka Rumlarla da bağlantıları vardı. Örneğin Kotunios'un çalışmalarını çevirme işine giriştiğinde, sultan kendisine yardımcı olması için iki Rum yardımcı vermişti. Bunlardan biri patrikhanenin kütüphanecisiydi (Küçük 2012: 154). İlk Osmanlı Türkçe matbaa kurulduğunda basılan kitapları Esad Efendi'nin gözden geçirmiş olması da ne kadar önemli biri olduğunu açıkça gösteriyordu (Stathis 1986: 58). Esad Efendi ile Notaras arasındaki yakın dostluğu kanıtlayan bir başka şey de günümüze ulaşan mektuplarıdır (Stathis 1986). Bu ilişkilerin nasıl oluştuğuna ilişkin pek az bilgimiz olsa da Esad Efendi'nin Rumcayı iyi konuşuyor olmasının kuşkusuz bu ilişkilerin kurulmasında kolaylaştırıcı bir etkisi olmuştur. Esad Efendi Yanya'da doğmuştu, çocukluğuna ilişkin fazla bir bilgimiz olmamakla birlikte, Yanya'daki Müslüman cemaatin Rumcalarını görülmemiş

14 Küçük, bazı ilişkiler olduğunu öne sürmekle birlikte, her zaman bu savını destekleyecek kanıtlar sunmaz. Örneğin, imparatorluğun ilk baş tercümanı Fenerli Panayiotis Nikosios'un Rumca konuşan Osmanlı âlimlerinin önemli bir işvereni olduğunu söyler, ama bu iddiası için bir kaynak göstermez (Küçük 2013: 147).

ölçüde koruduğunu ve konuşmanın ötesinde eğitimli olanların Rumca yazabildiklerini de biliyoruz (Kotzageorgis 1997; 2009). Rumca eğitim merkezlerinden biri olan Yanya'nın Padova'yla güçlü bağları vardı ve Esad Efendi bazı bilgileri burada edinmiş olabilirdi. Ancak bu bir tahminden öteye geçmez (Küçük 2013: 141).

Esad Efendi de Notaras da astronomiye büyük ilgi duyuyorlardı, ama Notaras'ın bu konularda yazıştığı tek kişi Esad Efendi değildi; patriğin mektubundan açıkça anlaşıldığı üzere, Notaras sarayda başka müneccimler de bulmuştu ve müneccimbaşı da dahil olmak üzere hepsinden büyük övgü alıyordu (Stathis 1986: 66). Bu dönemde başka Rumca konuşan Müslüman âlimler de vardı. Bizans kaynaklarını kullanarak, İstanbul tarihini yazan Hazerfen Hüseyin Efendi de Sakız Adası'ndandı ve Rumca konuşabiliyordu. Atina'da 20 yıl kadılık yapan âlim Mahmud Efendi de modern ve eski Yunan kaynaklarını kullanarak yazdığı *Tarih-i Medinetü'l-Hukemâ* adlı çalışmasında Osmanlı dönemi Atina'sı ile kentin o dönemdeki düşünce tarihini ele almıştı (Küçük 2013: 150).

Ayrıca dönmeler de vardı. Bunlar arasında en ünlüleri Hekimbaşı Nuh Efendi ile sultanın annesi Gülnûş Sultan'dı. İkisi de Giritliydi ve Kantemiroğlu ikisinin yakın dostlar olduklarını söylüyordu (Küçük 2012: 119). Dönmelere özellikle saray hekimleri arasında sıkça rastlanıyordu. Padova önemli bir tıp eğitimi merkeziydi ve Hıristiyanlıktan dönenlerin birçoğu ya Padova'da öğrenim görmüşlerdi ya da Osmanlı topraklarında Padova tarzı eğitim veren kurumlarda eğitilmişlerdi. Rakiplerinin yeterince dikkatini çekiyorlardı, ilaç üreten bir Müslüman "Kendi doğal felsefelerine yararlı ilaç [yapan] Rum hekimler"e ateş püskürüyordu (Küçük 2012: 122).

III. Ahmed'in sarayı çevresinde dönüp dolaşan bu seçkinlerin görüntüsü bölük pörçüktü. Ama gene de bize, 18. yüzyılın başlarında bağımsız ve kendi kendine yeterli bir dil ve din cemaatinin mevcut olduğunu ortaya koyabilecek herhangi bir entelektüel üretim tartışmasına girmenin sorunlu olduğunu göstermeye yetiyordu. Seçkinler sürekli olarak din ve dil sınırlarının ötesine geçebiliyorlardı. Fenerli Rumlar, Arapça, Farsça ve Türkçe öğreniyor, Rumca konuşan Müslümanlarsa –neredeyse hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bir grup– Yunan kaynaklarını Osmanlı bilim dünyasına

tanıtıyorlardı.[15] Dimitri Kantemiroğlu'nun büyük ölçüde Sadi Efendi'nin tarihine dayandırdığı ve 1696'da Sultan II. Mustafa'ya sunduğu *Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi* (3 cilt, Kültür Bakanlığı, 1979) adlı çalışması kuşkusuz Osmanlı tarih geleneğini bildiğini gösterir (Dvoicenco-Markov 1971: 395). İki grup da Latince biliyor ve çevirilerden haberdar oluyorlardı; Türkçe, Arapça ve Rumca çeviriler sıradan işlerdi (Küçük 2013: 126). Bunun dışında Rum dönmeler ile Hıristiyan Rumlar arasındaki ilişkiler de henüz açığa çıkarılamamıştır. Aleksandros Mavrokordatos da Nuh Efendi de Padova'da tıp eğitimi görmüşlerdi ve her ikisi de Rumdu. Birbirlerine yakınlık duymuş, hatta birbirlerini tanımış olmaları çok muhtemeldi, ancak ilişkilerinin gerçekte ne olduğu hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Aslında Fatih Sultan Mehmed zamanında yaşanan (kuşkusuz daha küçük ölçekte olmakla birlikte) bir olguyla, yani güçlü Hıristiyan Rumlar ve güçlü Rum dönmelerle doldurulmuş bir saray ve bu iki grup arasındaki ilişkilerin nasıl yorumlanacağı konusundaki belirsizlikle, 18. yüzyılın başlarında yeniden karşı karşıya kalmak gerçekten de çarpıcı bir durumdur.

Seçkinleri Sultan Ahmed'in sarayı etrafında birleştiren ilgi alanlarının ve yaklaşımlarının ne olduğu konusundaysa elimizde daha sağlam ve çağın ortak ruhuna dair oldukça dikkat çekici veriler vardır. Sosyallik, sorgulama özgürlüğü, erdem ve dinin dayattığı kısıtlamalardan kurtulmak herkesin paylaştığı değerlerdi. Örneğin kilise öğretisine karşı çıkma isteğinin bir Müslüman seçkindeki karşılığı, ilahiyat eğitiminden uzaklaşmak ve doğal felsefe başta olmak üzere medrese eğitim programı dışındaki alanlara yönelmekti. Çağdaşları Damat İbrahim Paşa gibi kişilerin düştüğü dinsel kuşkuculuktan sık sık söz ederler (Küçük 2012: 16). Hal böyleyken –eşdeğer şaşırtıcı olan bir şey de– hiçbir grubun dine karşı saldırıya geçmeye yanaşmamasıydı. Yapabilmeyi istedikleri şey başkalarının müdahalesi olmadan entelektüel ilgilerini sürdürebilmekti.[16] İoannis Kotunios'un, III.

15 Stathis, Notaras'ın Batılı, özellikle de Fransız mallarına duyduğu hayranlığın yanı sıra, Doğuya da ilgisi olduğundan söz ediyordu; Mekke ve Medine üzerine bir çalışması vardı ve astronomi yazıları derinlemesine Arap geleneğini yansıtıyordu. Yazara göre bütün bunlar III. Ahmed'in sarayındaki Müslüman âlimlerle yakın entelektüel bağlarının bir sonucuydu (Stathis 1999: 167).

16 Dialetis, "doğaya ve insan yaşamına salt ilahiyat açısından yaklaşımın kırılmasını engelleyecek bilinçli bir siyaset"ten söz ederken Küçük, "ilahiyatın şiddetle değil, doğal biçimde öldüğü"nü öne sürer. Hedefte ilahiyat yoktu, yalnızca yeni düşünceler galebe çalmıştı (Dialetis vd. 1999: 49; Küçük 2012: 81).

Ahmed tarafından ısmarlanan, Esad Efendi tarafından da Türkçeye çevrilen çalışmasının çekiciliği kısmen agnostisizminden kaynaklanıyordu. Geniş kesimlere çekici gelmesinin nedeni de buydu, ne belirgin bir dini tonu vardı, ne de dine saygısızdı (Küçük 2012: 153).

Müslüman entelektüeller, Fenerlilerin yazılarında sıklıkla ele aldıkları felsefe ve erdem incelemeleri arasında da aynı bağlantıları yakalıyorlardı. Aleksandros Mavrokordatos'un Περι Καθηκοντων (*Peri Kathikondon* [Görev Üzerine]) adlı çalışmasında hayat bulan ahlak anlayışı, o dönemde erdemli hükümdar yetiştirme kaygısının yaygın olarak paylaşıldığı Sultan Ahmed'in sarayındaki Müslümanların yazılarında da yankılanmıştı (Küçük 2012: 74).

Ortak değerler, astronomi, doğal felsefe ve teleskop benzeri yeni bilimsel araçları keşfetme gibi daha genel entelektüel tasarılara da yansıyordu. Nikolas Mavrokordatos, *Filotheu Parerga*'da, Osmanlıları doğal bilimlerle tanıştıracak modern kitapların eksikliğinden yakınıyordu (Bouchard 1981: 122, 124). Sultan Ahmed'in 1727'de matbaayı kurmasının arkasındaki dürtü tam da buydu (Küçük 2012: 162). Yapılan Yunanca çeviriler de bu açıdan tek başına değerlendirilmemelidir; Yunancaya çevrilmek üzere seçilen Fransızca metinler Türk çevirmenlerin de ilgisini çekiyordu (Küçük 2012: 33-4).

Son olarak, imparatorluk içindeki Rumların konumlarını ele alırken, erken 18. yüzyıl İstanbul'undaki entelektüel manzaranın bu bağlamda ilginç olabilecek bir yanı üzerinde durmak, ama aynı zamanda bunların şu anda yalnızca birer ipucu olduğunu da belirtmek isterim. Bazı Osmanlı seçkinlerinin ilgisini çeken başka bir Padova tasarısı daha vardı: Rum kimliğini, Rum Ortodoks kimliğinden ayırmak. Esad Efendi'nin Kotunios çevirisinde de aynı yaklaşım vardı. Kotunios bir Katolik dönmeydi ve onun için Yunanlık, Hıristiyanlıkta değil, antik Yunan dili ve felsefesinde saklıydı. Venedik'teyken, kentte hâlâ ayakta kalan bütün antik Yunan büstlerini kataloglayan bir kitaba destek sağlamış, ayrıca kurduğu Yunan okulunda bütün öğrencilerin klasik edebiyat alanında sıkı bir eğitim almalarına önayak olmuştu (Küçük 2013: 143).

Birkaç on yıl sonra Hrisanthos Notaras'ın Padova'daki hukuk profesörü Nikolas Komnenos'tu. Komnenos da Katolikliği seçmiş bir dönmeydi, ama bu parlak yeni öğrencisine büyük bir hayranlık beslemesine engel

olmamıştı. Komnenos kendisini ‘΄Ελλην αλλ᾽ ο᾽υ φωτιανός᾽ olarak tanımlıyordu (Stathis 1999: 84). Bununla Yunani olmayı (“Helen” terimini antik bağlantısıyla kullanmıştı) kastediyordu, Ortodoksluğu değil.[17]

Padova eğitiminin temel ilkeleri Osmanlı topraklarına, imparatorluk içinde açılmaya başlayan Rum eğitim kurumları aracılığıyla girmişti. Dolayısıyla bu düşüncelerin de bu yolla gelmiş olması mantıklıdır. Acaba Esad Efendi ile diğer saray entelektüellerinin oldukça sıra dışı bir adım atarak (modern) Yunanlara, Hıristiyan çağrışımları kaçınılmaz olan geleneksel “Rumi” tanımlamasıyla değil de “Yunani” demeleri de buna mı bağlıydı? (Küçük 2013: 145) Esad Efendi Kotunios çevirisinin imzalı kopyasında amacının İslami ve Yunani bilimini birleştirmek olduğunu yazmıştı (Küçük 2012: 158). Bu, onun açısından Yunaninin hiç değilse dini ayrılıkları aşabilecek ya da en azından görmezden gelebilecek bir entelektüel tasarı sunabilme olasılığının bulunduğuna inanmış olabileceğinin açık bir işareti olabilirdi. Çalışmalarında antik ve modern Yunan kaynaklarından yararlanan diğer Müslüman âlimlerin Yunan mirası karşısında nerede durdukları ise hâlâ bilinmez.

Esad Efendi’nin Yunani terimini benimsemesi, bizim bir kez daha Mavrokordatos’un *Filotheu Parerga*’da, bilginlerin Yunanistan’a geri döneceğine ilişkin söylediklerini gözden geçirmemizi zorunlu kılar. Yüzeysel olarak bakıldığında bu gönderme, Yunanistan ve Yunan mirasının geleneksel tanımlarına kolaylıkla uyar ve Mavrokordatos’un sözleri ulusal canlanmanın ilk işaretleri olarak görülebilir. Ama Esad Efendi bir hocaydı ve Fenerliler onun Yunani öğretiyle ilgili görüşlerinin ne olduğunun farkında olmalıydılar. Dolayısıyla Mavrokordatos’un da genel olarak Yunanistan, Yunan felsefesi ve Yunan mirası konusunda, milli yorumunun kabul edebileceğinden daha geniş bir bakış açısına sahip olmuş olabileceği, en azından bir olasılıktı. Daha önceden de belirtildiği üzere Nicolaidis’e göre 17. yüzyıl başlarında “Ortodoks müminlerin Yunan görkemi ve biliminin mirasçıları oldukları” düşüncesi yayılmıştı (Nicolaidis 2011: 136). Kuşkusuz böyle bir düşünce vardı. Ancak erken 18. yüzyıldaki bulgular bunun, sınırları genişleyebilecek ya da daralabilecek bir proje olduğunu ima eder. Başka mirasçılar da çıkabilirdi.

17 Deyişin sözlük anlamı “bir Helen, ama Fotios’un izleyicisi değil”di; Fotios özellikle Katoliklik ve Ortodoksluk arasındaki bölünmeyle ilişkilendirilen bir patrikti. Bu deyişin anlamını çözmeme yardımcı olan Teresa Shawcross’a teşekkür ederim.

Paschalis Kitromilides, Yunan Aydınlanmasının erken temsilcilerini ele aldığı çalışmasında düş kırıklığını zor zapt eder. Aristotelesçilik Yunan eğitimini "kemikleştirmiş" ve Aristotelesçiler kendilerini modern felsefe ve bilimsel öğretinin "acımasız düşmanlarına" dönüştürmüşlerdi. Aleksandros Mavrokordatos'un kan dolaşımıyla ilgili tezi, (uygun biçimde) bilimsel bir yaklaşım sergiliyordu, ama bu çok uzun sürmedi, "kısa bir süre sonra bir yazar olarak ilgisi Yunan Doğusunun sürmekte olan düşünsel alışkanlıklarına tipik biçimde ayak uydurmuştu." Kitromilides, Mavrokordatos'un değerlerinin ihtiyat ve gerçekçilik olduğunu söylüyordu. Bunlar, "despotizmin himayesi altında gelişen bir toplumsal grubun geliştirmek gereği duyduğu yaşam içgüdüleri"ydi (Kitromilides 2013: 31). Kitromilides'in yorumuna göre Aleksandros'un oğlu Nikolas'ın düşünceleri ise en azından "devrimci Yeni-Helen bilinç"e yaklaştığı için daha iyiydi (Kitromilides 2013: 33).

Kitromilides'e göre Osmanlılar muhafazakârlıklarıyla tanımlandıkları için, Osmanlı hanedanıyla herhangi bir ilişkisi olan bir Fenerli de –Kitromilides'in kolayca kabullendiği gibi– doğası gereği muhafazakârdı. Bu yaklaşım aslında Ahmed'in sarayının somut tarihsel önemini görmezden gelmek ve Yunan Aydınlanmasını Osmanlı bağlamı dışında tutmakta ısrarcı olmaktı. Fenerliler, Müslüman meslektaşlarıyla birlikte Ahmed'in sarayındaki "yeni adamlar"dı. Bir başka deyişle Sultan Ahmed'in çok sayıdaki rakibi karşısında saltanat otoritesini yeniden kurabilmek amacıyla bilinçli olarak yetiştirdiği saraylıların bir parçasıydılar. Hem Mavrokordatoslar, hem de diğerleri genel olarak Osmanlılara değil, daha çok sözü edilen bu siyaset tasarısına bağlıydılar ve bu bağlılık kısmen III. Ahmed'in, sarayında gayrimüslim ve Müslüman seçkinlerin birlikte vakit geçirebilmelerini sağlayan ve himayesi altında olan yeni bir sosyalleşme modeliyle güvence altına alınmıştı. Seçkinlerin gurur duydukları gerçekçi yaklaşımları hem metafiziğe karşı Aristotelesçiliği benimsemelerine hem de imparatorluğun sorunlarını sağduyu temelinde teşhis etme kararlılığına yansımaktaydı. Ahmed'in sarayındaki adamlar, dinsel kimlikleri ne olursa olsun, boş inançtan ve bağnazlıktan nefret ediyorlardı. Kitromilides Fenerlilerin kozmopolitizminden söz ediyor, ama kendinden bekleneceği gibi kozmopolit dünyayı imparatorluğun dışına,

Avrupa'ya yerleştiriyor, Ahmed'in sarayının bizzat kozmopolit düşüncenin merkezi olduğunu fark edemiyordu (Kitromilides 2013: 33).

Dolayısıyla Mavrokordatos'un sağduyusu ve gerçekçiliği, yaltaklanan bir azınlığın savunma mekanizması değil,[18] III. Ahmed çağının bir tanımı olan erdemli adamın ayırt edici özellikleriydi. Yeni bilimsel düşünceleri bütünüyle kucaklama konusundaki tereddüt de benzer biçimde, tümden "Yunan Doğusunun sürmekte olan düşünsel alışkanlıklarıyla" açıklanamazdı, çünkü önceden de söylediğimiz gibi Müslüman seçkinler de benzer biçimde davranıyorlardı. Onlar da yeni düşünsel yolları zorluyor, ama doğrudan dinsel geleneklerin üzerine gitmeye çekiniyorlardı. Bu ölçülü yaklaşım (eğer böyle tanımlanabilirse), Ahmed'in sarayındaki aşırılığa kaçan sosyalleşme ve eğlence düşkünlüğünün bir sonucu olarak açıklanabilir.

Tarihyazımında Patrona Halil Ayaklanması olarak bilinen 1730 olayları Lale Devrini sona erdirmiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi Lale Devri kavramının kendisi zaten tartışmalıydı, bugün artık 18. yüzyıl hakkında yazarken, 1730'un çatışmalı olaylarını yadsımadan, sonrasındaki gelişmelere dikkat çekme eğilimi ağır basmaktadır. III. Ahmed'in zorla tahttan indirildiği (ama öldürülmediği) unutulmamalıdır. Lale Devri sonrasında savaş değil, istikrar ve reformlar savunulmuş, erken dönemin askeri önderleri yerine gene iyi eğitimli bürokratlar yeğlenmiş,[19] Sultan Ahmed ve sadrazamının başlattığı mimari projeler hiç kesintisiz devam etmişti. Lale Devrinin sona erişinin en simgesel anı belki de Saadabad Sarayı'nın yakılıp yıkılmasıydı, ama sonraki yıllarda saray onarılmış ve debdebeli törenler burada yapılmıştı; Viyana'dan gelen bir elçi 1739'daki Belgrad Anlaşmasının burada imzalandığını belirtir (Finkel 2007: 365).

III. Ahmed'in hükümdarlığının sona ermesinden sonra Osmanlı sarayında mektup ya da tezkerelerin yazımında Rumca önemini yitirmiş miydi? Anlatmakta olduğumuz öykünün ana kahramanları bu sıralarda ölmüşlerdi. Damat İbrahim Paşa 1730 ayaklanmasında hayatını kaybetmiş,

18 III. Ahmed döneminde siyasetin son derece tehlikeli bir yolda devam ettiği yadsınamaz. Ama bu Hıristiyanlar için, başkaları için olduğundan daha tehlikeliydi (Küçük 2012: 72-3).

19 "Matbaayla Aritoteles gözden düşerken, geriye Esad ile Aristotelesçi dostlarının beslediği değerler kalmıştı. 1730'dan sonra sadrazamların artık başarılı düşünürler olmaları bekleniyordu. 18. yüzyılın sonlarında yaşayan Osmanlı reformcular imparatorluk yönetiminin entelektüelleşmesinin dolaysız sonucuydu" (Küçük 2012: 201).

Esad Efendi aynı yıl, Hrisanthos Notaras ise bir yıl sonra ölmüştü. En azından var olan himaye ağı kuşkusuz ağır yara alıp altüst olmuştu. Ama bundan fazla bir şey söyleyebilmek zordur. Finkel'in gözlemlediği gibi 18. yüzyılın ikinci yarısı (bana göre 1730'dan başlayarak) Osmanlı tarihinde en az bilinen dönemlerden biridir (Finkel 2007: 372). Daha önce de belirttiğimiz gibi görece iyi araştırılmış Lale Devri için bile pek gündeme gelmeyen Osmanlı sarayındaki entelektüel üretimi incelemeye başladığımızda, bu konudaki bilgisizliğimizin ne kadar fazla olduğunu anlarız. Söylenebilecek tek şey bunun düşündürücü olduğudur.

Yunan Aydınlanmasının entelektüel tarihi içinde 18. yüzyılın ortaları ikinci kuşak düşünürlerle tanımlanır; bunların içinde en önemlisi Evgenios Vulgaris'tir. Hâlâ ruhban sınıfının üyeleri olan bu yazar ve eğitimciler, sonunda Aristotelesçiliği bir yana bırakıp yeni Avrupa bilimini benimsemiş ve Yunan düşünce sisteminin gelişmesine (burada gene Yunan Aydınlanması üzerine yazılanlarda hiç eksik olmayan ulus doğrultusunda hareket ederek) katkıda bulunmuşlardır (Nicolaidis 2011: 156). Eskiler ile Modernler arasındaki mücadelede sonunda eskiler yok olmuştu.

Osmanlı felsefi düşüncesi de aynı tarih sırasını izler. 1730'ların başlarında İbrahim Müteferrika'nın matbaasında basılan ilk kitaplar arasında Osmanlı okurlara Kartezyen felsefeyi tanıtan iki broşür vardı. Kartezyencilik, Aristotelesçi düşüncenin can düşmanıydı ve broşürlerin basılmasına sarayın destek vermesi, sarayın Aristotelesçiliğe desteğini çektiğinin bir işaretiydi.[20] Deneysel bilim Rumların hayatına girdiği gibi, bu sıralarda Osmanlı entelektüel yaşamına da girmeye başlamıştı (Küçük 2012: 171-2). Bu dönemde de Rum ve Osmanlı seçkinlerin birbirine benzer entelektüel gelişimlerini izleyebilmek, aralarındaki ilişkileri anlayabilmekten çok daha kolaydır. Ancak deneyimden ve deneyden yana olanlar muhtemelen birbirlerini tanıyorlardı. Yeni bilimi (ve matbaayı) Osmanlı sarayına getiren Avrupalılardan biri, 1728'de Alman elçisi olarak İstanbul'a gelen Johann Friedrich Bachstrom'du. Saraya Nikolas Mavrokordatos'un oğlu İoannis sayesinde girmiş ve matbaanın başındaki Said Mehmed Efendi'yle tanışmıştı (Küçük 2012: 176).

20 Bunun nedenleri için bkz. Küçük (2012: 6. Bölüm).

Aristotelesçilikten deneysel bilimin radikal yöntemlerine geçiş sürecinin bir benzeri Osmanlı sarayında da yaşandığı için, süreç salt Yunan Aydınlanması tarihi içinde ele alınamaz. Tıpkı erken dönemlerdeki gibi, yüzyılın ortalarındaki bütün Yunan yazım çabalarının, çeviriden yoruma ve özgün metinlere kadar, anlamı ve bağlamı yeniden değerlendirilmelidir, çünkü onların bu uğraşları yalnızca onlara özgü değildir, başkaları da bu çabaları paylaşmıştır.

Eğitim

Buraya kadar astronom Hrisanthos Notaras ile Osmanlı sarayından Esad Efendi'nin dostu Hrisanthos Notaras'ı tanıdık, ama bir de eğitimci Notaras vardı. Biyografisini yazan kişiye göre Notaras'ın gönlünde yatan da aslında buydu. Bütün yaşamını ve enerjisini derin felsefi düşüncelere değil, belki daha sıradan bir işe, Rum Ortodoks eğitimini güçlendirecek okullar açmaya, öğrencileri desteklemeye, öğretmenler bulmaya ve onların paralarını ödemeye, kitap ve elyazmaları toplamaya adamıştı (Stathis 1999: 166).

Notaras'ın eğitimciliği, Yunan Aydınlanmasının bir başka yönünü, tamamen Rumlara ait olan bir yönünü anlamamıza büyük katkıda bulunur. Konu, Yunan Aydınlanmasının entelektüel tarihinde fazlasıyla öne çıkan felsefi düşünce ve seçkinler olduğunda, seçkin Müslüman toplumuyla –özellikle de Ahmed'in saray çevresini oluşturanlarla– öylesine çakışır ki, bunu salt bir Rum olgusu olarak ele alan anlatıyı sorgulamadan edemeyiz. Rum Ortodoks cemaatin 18. yüzyılda eğitim alanında yaptığı ilerlemelere gelince iş pek öyle değildir. Bu ilerlemeler bütünüyle Rumlara özgüydü, çok etkiliydi ve köklerini, kendi kendini yenileyebilen toplumsal ve ekonomik değişimin içine daldırmıştı. Çok emin olmasak da, Ahmed'in tahttan indirilmesiyle entelektüel gelişme dönemi, hiç değilse bir süre sekteye uğramış görünür (Küçük 2012: 201). Bu durum kültürel ve düşünsel yeniliklerin hâlâ sarayın himayesine ihtiyaç duyduğunu akla getirir. Buna karşın Rum Ortodoks okulların açılması ve çeşitli Rum matbaalarının yürüttüğü yayın projeleri 18. yüzyıl boyunca kesintiye uğramadan sürmüştür. Daha da ötesi, bunlar zaten İstanbul'dan gelen emirlerle değil, yerel girişimlerden beslenen ademi merkeziyetçi yöntemlerle yürütülmekteydi (Dialetis vd. 1999: 59). Bu, kilisenin

eğitim konularına karışmadığı anlamına gelmez, çünkü zaten karışıyordu. Ama eğitim olanaklarının yaygınlaştırılmasında yeni bir toplumsal grup oluşturan tüccarların önemi kesinlikle hayatiydi ve kilise kendini bu yeni toplumsal güce uyarlamak durumundaydı, en azından bir dereceye kadar. Dolayısıyla 1723 gibi erken bir tarihte din adamı ve felsefeci Methodios Anthratikis, Yanya ve Kesriye'nin (Kastoria) önde gelen tüccarlarından destek istemişti. Anthratikis o tarihte kutsal sinod tarafından aforoz edilmeden önce her iki yerdeki okullarda felsefe dersleri veriyordu.[21]

Bu okulları kuranlar kendileri oldukları için, tüccarlar kuşkusuz Anthratikis'in geleceğiyle olduğu kadar, hocalığıyla da yakından ilgileniyorlardı.

Bunun en iyi örneğini, tarihi boyunca tüccarların rolünün önemini ve eyaletlerle imparatorluk başkenti arasındaki bağlantıları gösteren Yanya İlkokulunda bulabiliriz. Okul 1680'de, Venedik'le güçlü bağları olan tüccar Emmanuel Leondaris Gyumas tarafından kurulmuştu.[22] Gyumas, okul müdürünü atamış ve yerel seçkinlerin okula müdahale etmesini yasaklaması için patrikhaneden bir mektup istemişti. Başöğretmenliğe İstanbul'dan, Aleksandros Mavrokordatos'un öğrencisi olan Vissarion adında bir keşiş getirilmişti. 1690'da ikinci bir okul daha açılınca oraya atanan başöğretmen de bu kez Vissarion'un öğrencisiydi (Aravantinos 1857: 276-9). Böylece zengin tüccarların yeni felsefi düşüncenin başkentten eyaletlere yayılabilmesi için nasıl bir kurumsal destek sağladıklarını anlıyoruz.

1620-1821 arasında neredeyse hepsi Osmanlı topraklarında olmak üzere 22 Rum yükseköğrenim merkezi hayata geçirilmişti.[23] Bunlardan Bükreş ve Yaş Beylik Akademileri gibi en tanınmışları siyasal seçkinler tarafından kurulmuştu, ama Yanya İlkokulu gibi diğerleri hayırsever tüccarların girişimiydi. Bu tüccarların kimler oldukları bugün bile pek fazla bilinmez, onlar hakkında Yunan Aydınlanmasıyla ilgili metinleri yazan din adamları ve eğitimciler gibi fazla çalışılmamıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısında halkın önemli bir bölümünün okuryazar olması, bize bu okulların oldukça başarılı

21 Anthratikes birkaç yıl sonra yeniden hocalığa dönmüş, ama Aristotelesçilikten sapmayacağına söz vermek zorunda bırakılmıştı (Kitromilides 2013: 36, 38).

22 Ἐμμανουὴλ Λεοντάρη Γκιοῦ μα (Aravantinos 1857: 276).

23 Bkz. Harita http://dlab.phs.uoa.gr/ellinomnimon/schools.htm.

entelektüel girişimlerde bulunmuş olduklarını düşündürür. Bu tüccarların abonelikleri (okulların tersine imparatorluk sınırları dışında kurulan) Rum matbaalarının sürekli artan etkinliklerini desteklemişti. Bu matbaalarda 1749-1821 arasında çoğu Avrupa'da yapılmış çalışmaların çevirisi olan kabaca 120.000 cilt kitap Rumca olarak basılmıştı. Yüzyıl sona ererken yayınların sayısında bir tırmanma olmuştu, ama zaten eski sayılar da oldukça etkileyiciydi. 1749-1767 arasında Venedik'teki üç, Leipzig'deki bir matbaada toplam 1.482 cilt yayınlanmıştı. Abone listesi Livorno'dan Kayseri'ye uzanan bölgede 100'den fazla okur grubu olduğunu gösterir. İzmir, İstanbul, Viyana, Bükreş, Yaş, Trieste ve Aynaroz okuryazarlığın yüksek olduğu merkezlerdi. Bu kentlerin hepsinin, Yunan Aydınlanmasının belkemiğini oluşturan üç gruptan (yani kilise, Fenerliler ve tüccarlar) biri, ikisi, hatta üçüyle de güçlü bağları bulunmaktaydı (Iliou 1975: 164).

III. Ahmed ve Rum seçkinlerle yakın bağları olan çevresindeki kişilerin, sultanın 1720'lerin sonunda kurduğu matbaayla ilgili olarak benzer hedefleri olduğunu hatırlayalım. Sultan Ahmed, daha fazla kitaba ulaşabilmenin, Osmanlı Müslüman toplumu içinde bilimin yayılmasına yardımcı olacağı umudunu taşıyordu. Ama bütün bu umutları büyük bir düş kırıklığıyla sona erecekti. Macar dönme İbrahim Müteferrika'nın kurduğu matbaa, Rum matbaalarının tersine son derece kısa ömürlü oldu ve Müteferrika'nın 1740'lardaki ölümünden sonra dağıldı. Yerine kurulan başka matbaaların da kaderi aynı oldu. Müteferrika matbaasının kuruluşu ve yok oluşu zamanla birçok bilim insanının dikkatini çekmiş ve geçmişte, Osmanlı toplumunun tutuculuğu, hatta bağnazlığı konusunda kapsamlı açıklamalar yapılmasına fırsat yaratmıştı. Yeni ve daha özenli çalışmalarsa Arap harfleriyle baskı yapmayı zorlaştıran toplumsal gerçekleri ele almış ve bu da Rum örnekleriyle ilginç bir karşılaştırma olanağı yaratmıştı.

Bir kere Müteferrika'nın kitapları oldukça pahalıydı ve okuyanların sayısının azlığı matbaanın genişlemesini zorlaştırıyordu (Sabev 2007: 73, 76). Rum toplumundaki değişiklikler çok farklı bir gerçeklik yaratmıştı. Hayırsever tüccarlar yoksul öğrencilere kitap sağlamaya gönüllüydüler, böylece matbaaları parasal açıdan destekleyerek ayakta kalmalarına yardımcı oluyor ve okuyanların sayısı sürekli artıyordu. Oysa Müteferrika matbaası

durumunda bir de ulemanın sert muhalefeti söz konusuydu. Burada İslama muğlak göndermelerde bulunmak yerine, 1730'larda matbaanın kurulmasının dinsel kurumlar bağlamında ne anlama geldiğine değinmemiz gerekir. Bu gelişmenin uzunca bir zamandır hat ustalarının geçim kaynağına ve elyazması kültürüne düşkün olan herkese yönelen bir tehdit oluşturduğu biliniyordu. Ama tehdit aslında daha büyüktü. Matbaa, ulemanın yetkilerine ve bağımsızlığına karşı başka bir saldırı olarak görülüyordu. Önceden de belirttiğimiz gibi III. Ahmed döneminde, Esad Efendi gibi medrese eğitiminden geçmemiş kişiler de ulemanın önemli birer mensubu olabiliyorlardı. Ama kitap basımının denetimi saray çevrelerinin eline geçince, sultan da doğrudan medreselere müdahale etmeye başlamıştı. Sultanın matbaaya yetki verirken, aynı zamanda ulemadan âlimler sıralaması içinde üst mevkilere gelmek isteyenlerin yeni ve resmi bir incelemeden geçirilmesini istemesi konusu üzerinde nadiren durulmuştur (Küçük 2013: 167).

Kısaca ulema bilgiye ulaşabilme ve imparatorluk dahilindeki İslami eğitim üzerindeki denetimlerine karşı bir meydan okumayla yüz yüzeydi; oysa onlar bu denetimi ellerinde tutabilmek için –doğal olarak– kıyasıya mücadele etmişlerdi.[24] Saray ile ulema arasındaki bu şiddetli (ve sarayın kaybettiği) rekabet, Anthratikis'in aforoz edilmesi gibi Rum eğitimiyle ilgilenen taraflar, özellikle de eğitim sistemini kuran Rum tüccarlar ile kadroları bulan ve okulları denetimleri altında tutan din adamları arasında süren –kimi çatışmalara karşın– yakın işbirliğinin tam zıddıydı.

Tarihçiler Yunan Aydınlanmasıyla ilgili açıklamalarında ele aldıkları daha köktenci düşünürlerin düş kırıklıklarını sıklıkla yansıtırlar. Özellikle 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, İosipos Misiodaks gibi kişiler, Rum eğitiminin can çekişmekte olduğunu görüyor ve kınıyorlardı. Ancak bu eleştiri, Rum toplumunun o dönemde eğitim için duyduğu büyük heyecan nedeniyle fazla ilgi görmemiş, ancak zamanla anlaşılmıştı. Entelektüellerin seslerinin öne çıkmasına izin veriliyordu, oysa diğer sosyal grupların da eğitimin önemiyle ilgili kendi düşünceleri vardı. Burada bu düşünceleri seslendirmekteki amacım, Yunan Aydınlanmasıyla ilgili var olan anlatıyı yıkmak ve yerine yenisini getirmek değil, farklı düşünce çatışmalarının

24 18. yüzyılın sonunda Ortodoks kilisesi de benzer bir durum karşısında aynı tepkiyi verirdi.

yanı sıra, toplumsal değişimleri ve genel durumun önemli bir parçası olan yeni toplumsal aktörleri de katarak anlatıyı daha derinleştirmektir.

Bütün bunlardan ötürü, yeterince sesini duyuramayanlara yalnızca bir örnek olarak, 17. yüzyılın sonlarında İstanbul'a yerleşen Kesriyeli Hıristiyan tüccarların yazdığı bir mektuptan parçalar aktarmak istiyorum. Kentlerinde kurmak istedikleri bir okulla ilgili olarak hemşerilerine yazdıkları bir mektupta,[25] ilkönce Kesriye'den –"bizim yüce kentimizde doğmuş ve yetişmiş"– Manolakis'in tanınmış biri haline geldiğini ve "eğitim [bir] adam [için] ışık ve yaşam" olduğundan ötürü "çok sayıda çeşitli yerlerde" Yunan eğitimi yapacak okullar kurmakla uğraştığının dikkatlerini çektiğini belirtmişler ve sözlerini şöyle sürdürmüşlerdi: "Yurdumuz cehaletin karanlığında [eğitime] susamışken, bizlerden birinin neden başkalarını, yabancıları yetiştirdiğini anlayamıyoruz." Bundan sonra mektubu yazanlar hemşerilerine Manolakis adındaki bu kişiye giderek Kesriye'de bir okul kurmasını istemelerini ve eğer direnirse onu ikna edebilmek için şöyle demelerini yazmışlardı:

> Hepimize büyük yararı olacağı gibi, yurdumuz için de büyük övünç kaynağı olan bu büyük iyiliği [eğitim] görmezden gelerek, dünyevi ve maddi amaçlarımızı gerçekleştirmeye çabalarken kendimizi tüketmek yakışıksız ve günah ve bir ayıp. Ve bakın yakınımızdaki bütün yerler nasıl çalışıp [okullar] kurmuş, yani Yanya, Arta, Anadolu, Atina ve Selanik. O zaman bizim memleketin bu yerlerin gerisinde kalması utanç verici (Kournoutos 1953: 428-9).

İki şeyin özellikle dikkat çektiği bu paragrafta öncelikli olarak durdurulamayan bir toplumsal devinim duygusu sezilir. Kentlerde birbiri ardı sıra okullar açılırken, okulsuz yerler kendilerini yetersiz görmeye başlamıştı. İkincisi "memlekete" duyulan çok güçlü bir bağ olduğu anlaşılıyordu; kimlik

25 Bu mektuplaşmanın coğrafi çerçevesi, 17. ve 18. yüzyıllarda İstanbul'a Rum göçleriyle ilgili metinlerin çok sınırlı olduğu tarihyazımında pek belli değildir. Kitromilides'in Yunan Aydınlanmasının toplumsal boyutlarıyla ilgili anlattıkları çok değerlidir. Kitromilides şöyle der: "Yunan Aydınlanmasının coğrafi düzeni aynı zamanda toplumsal boyutlarına da işaret eder. Yerel toplumlar içinde yeni düşüncelerin ve ithal edilmiş görünüşlerin belli bir karşılık bulabildiği bölgeler, üretim ve değişim ilişkilerinde henüz başlamış olan değişikliklerin bir sonucu olarak yeni sosyal grupların ortaya çıktığı yerlerdi." Ancak Kitromilides Osmanlı iktidarından uzak bölgelerdeki toplumsal ve entelektüel değişiklikleri saptamak konusunda ısrarlıdır (Kitromilides 2013: 56).

duygusu her şeyden önce ait olduğu yerle tanımlanıyordu. Mektubu yazan Kesriyeliler kuşkusuz Yunan Aydınlanmasının bir parçasıydı. Ama mektuptaki duyarlılık (ki bunların birçok benzeri vardı), henüz araştırılmış olmasa da 18. yüzyıl içindeki başka gelişmelere de bağlanabilirdi. Tıpkı ekümenik patriklik gibi, sultanın egemenlik alanındaki Hıristiyan cemaat de, aynı yüzyılda imparatorluk içinde kendisine bir yer edinmeye başlamıştı. Kesriyeli tüccarlar Balkanlar'a ve Anadolu'nun bazı yerlerine baktıkları zaman Hıristiyan okullarının sürekli olarak çoğaldığını görüyorlar ve kendi kentlerinin bunun dışında kalmasından endişe duyuyorlardı. Kanımca bir okula sahip olmak, müfredat kadar önemli sayılıyordu, bu da yeni bir gelişmeydi.

Çok sayıda yazar Rum toplumunun güçlü bir yöresel bağlılık duygusu olduğunu belirtmiştir. Ancak 18. yüzyıl hayırsever-tüccarlar olgusunu tam kavrayabilmek için bunun kadar önemli olan bir başka şeyin de Osmanlı bağlamı olduğu anlaşılmaktadır. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi bu yüzyıl eşsiz bir taşra çağıydı, ama aynı zamanda da cemaatlerin güçlenerek kök saldıkları ve taşradaki Hıristiyan toplumunun önderliğini üstlenen Hıristiyan seçkinlerinin çelebi, *logothetis*, kokona gibi soyluluk unvanları edindikleri bir dönemdi. Okul kurmak kuşkusuz 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda da soyluluğun önemli bir parçasıydı. 1700 gibi erken bir tarihte de benzer bir dürtü olduğu söylenebilir.

Savaşın geri dönüşü

18. yüzyıl Rumlarıyla ilgili genel anlatılarda olduğu gibi, Yunan Aydınlanması üzerine yazılanların çoğunda da imparatorluktan ayrılma düşüncesi kendini hissettirir. Aslında 18. yüzyılın son çeyreğinde, en azından bazıları için ayrılma zaten açık seçik bir program haline gelmişti. Osmanlı-Rus Savaşından (1768-74) sonra imparatorluğun uzun bir çalkantılı döneme girmesiyle birlikte pek çok şey değişmiş, imparatorluğa bağlı Hıristiyan nüfusunun yaşamları da dahil olmak üzere, yıllar önce yapılan düzenlemeler altüst olmuştu. Taşradaki huzursuzlukların sonucu olarak ilkönce 1804'te Sırplar ayaklanmış ve tabii ardından Yunan Bağımsızlık Savaşı başlamış, ama bunlar ne sultanın Hıristiyan tebaasıyla ne de Balkanlar'la sınırlı kalmıştı. 18. yüzyıl sonundaki savaşlar karşısında İstanbul'daki yöneticiler,

boşalan devlet hazinesini doldurabilmek amacıyla, eyaletlerle merkez arasında süregelen mali düzenlemelere el atmış, ama bu girişim imparatorluğun her tarafında dirençle karşılaşmıştı (Salzmann 1993: 406-7). Yönetimin özellikle Hıristiyanları hedef aldığı konusunda da bazı veriler bulunmaktadır. Örneğin 1770'te Mora'da "Orlov İsyanı" olarak bilinen ayaklanmadan sonra sultan, neredeyse yüzyıldır Hıristiyan soyluların yönetiminde olan makamları ellerinden alıp onları yerel Müslümanlara ya da devlet tarafından atanan görevlilere vermeye başlamıştı (Gündoğdu 2014: 80).

Bu sorunların üstesinden, neredeyse yüzyıla varan sağlam bir eğitim sonucu, değişen dünyanın sunduğu olanakları anlama ve yakalama konusunda donanımlı yeni bir liderler kuşağının ortaya çıkması sayesinde gelinmiştir. Ancak Rumların 1770 öncesinde düşünce ve eğitim alanlarındaki girişimlerini, yüzyılın son çeyreğinin fazlasıyla değişken dünyası bağlamında değerlendirmek yanıltıcı olur. Bu tür bir anakronik düşünce biçiminin yarattığı sorunlardan biri Rum entelektüellerinin –Yunan Aydınlanması olarak bilinen oluşumun altyapısını hazırlayanların– ya devrimci (çoğunlukla bastırılmakla birlikte) ya da can çekişen bir imparatorluğu yöneten Osmanlı efendilerinin muhafazakâr savunucuları (müdafileri) olarak değerlendirilmeleridir. Bu ve bundan önceki bölümde farklı bir anlatıyı savunmaya çalıştım. 18. yüzyılın uzun barış döneminde Rumlar artık uyum sağlamış ve imparatorluk içinde kendilerine, kurumsallık açısından öncesinden daha farklı ve açıkça Hıristiyan olan bir yer edinebilmeyi başarmışlardı. Bu açıdan, ayrıcalıklarını ifade etme ve himaye peşinde olan –âyan ve ulema gibi– dönemin seçkin Müslüman gruplarından farklı değillerdi. Hıristiyan toplumunun birbirleriyle daha sıkı bağları oluşu, sırası geldiğinde imparatorluğun Hıristiyan cemaatlerinin genel bir eğitim ve geliştirme programını birlikte yürütebilmelerine hiç kuşkusuz katkıda bulunmuş olmalıydı. Hıristiyan cemaate daha büyük yatırım yapılması, doğal olarak cemaatin nasıl olması gerektiği konusunda mücadelelere yol açmıştı. Birbirini takip eden bu çabalar ve anlaşmazlıklar, çoğu kez bizim Yunan Aydınlanması dediğimiz olgu altında sınıflandırılır. Bu açıdan bakıldığında, Yunan Aydınlanması imparatorluğa yabancılaşmanın ya da imparatorlukta marjinalleşmenin sonucu olarak anlaşılmamalıdır. Aydınlanma, kendi işiyle meşgul olabilecek kadar yerini sağlama bağladığını hisseden bir cemaatin özgüvenini yansıtır.

Zaman Çizelgesi

1354 Osmanlıların *Avrupa'daki ilk fethi*, Gelibolu istilası
1369 Osmanlıların Edirne'yi ele geçirip başkent yapması
1387 Selanik'in fethi
1402 Ankara Savaşı; I. Bayezid'in imparatorluğunun çöküşü
1403-13 Fetret devri (iç savaş dönemi)
1430 Selanik'in ikinci fethi
1438-45 Ferrara-Floransa Konsili ve iki kiliseyi birleştirme çalışmaları
1453 Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethi
1459 Mora'nın fethi
1461 Trabzon'un fethi
1522 Rodos'un fethi
1526 Mohaç Çarpışması; Macaristan'ın fethi
1557 Peç'te (İpek) Sırp Patrikhanesinin açılışı
1570 Kıbrıs'ın fethi
1586 İstanbul'daki patrikhanenin Fener'e taşınması
1669 Fenerli Panayiotes Nikousios'un baş tercüman olması; Osmanlıların Girit'i fethi
1683-99 Kutsal İttifak Savaşları
1686 Venediklilerin Mora'yı fethi
1699 Karlofça Anlaşması; Osmanlıların Macaristan'ı terk etmesi
1711 Eflak ve Boğdan'da Fenerlilerin yönetimi
1715 Osmanlıların Mora'yı geri alması
1730 Patrona Halil Ayaklanması; Lale Devrinin sonu
1766-76 Ohri ve Peç başpiskoposluklarının ekümenik patrikliğe bağlanması
1768-74 Osmanlı-Rus Savaşı

Ek Okuma Önerileri

Osmanlı araştırmaıarı için bkz.

Faroqhi, Suraiya (ed.) (2006), *The Cambridge History of Turkey, c. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, New York, Cambridge University Press. [Faroqhi, Suraiya (ed.) (2011), *Türkiye Tarihi, Cilt 3: Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011].

Fleet, Kate (ed.) (2009), *The Cambridge History of Turkey, c. 1: Byzantium-Turkey, 1071–1453*, New York, Cambridge University Press. [Fleet, Kate (ed.) (2012), *Türkiye Tarihi, Cilt 1: Bizans'tan Türkiye'ye 1071-1453*, çev. Ali Özdamar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012].

Fleet, Kate ve Suraiya Faroqhi (ed.) (2012), *The Cambridge History of Turkey, c. 2: The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*, New York, Cambridge University Press. [Fleet, Kate ve Suraiya Faroqhi (ed.) (2016), *Türkiye Tarihi, Cilt 2: Bir Dünya Gücü Olarak Osmanlı İmparatorluğu 1453-1603*, çev. Bülent Üçpunar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2016.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert (ed.) (1994), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire,1300–1914*, Cambridge, Cambridge University Press. [İnalcık, Halil ve Donald Quataert (ed.) (2001), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2001].

Osmanlı yönetimi altındaki Rumlarla ilgili (oldukça eski) yalnızca bir genel araştırma vardır. Okur buna da bakmak isteyebilir:

Vakalopoulos, Apostolos E. (1976), *The Greek Nation: The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society*, (çev.) Ian ve Phania Moles, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Sultanın Hıristiyan tebaası üzerine genel bir araştırma yoktur, ama Balkanlar'ın Osmanlı dönemine ilişkin, Hıristiyan nüfusun deneyimlerine oldukça geniş yer ayıran birkaç çalışma bulunmaktadır:

Mazower, Mark (2000), *The Balkans: A Short History*, New York, Modern Library. [Mazower, Mark (2014), *Balkanlar*, çev. Ayşe Özil, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014].

Stavrianos, Leften S. (2000), *The Balkans since 1453*, New York, New York University Press.
Sugar, Peter (1977), *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804*, Seattle, University of Washington Press.

Osmanlı Yahudilerine ilişkin olduğu kadar Arap eyaletlerindeki Hıristiyanlar ve Yahudilerle ilgili genel araştırmalar bulunması ilginçtir. Okur karşılaştırma yapabilmek için bunlara bakmayı da yararlı bulabilir:

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue (2000), *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, Fourteenth to Twentieth Centuries*, Berkeley, University of California Press. [Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue (2014), Türkiye ve Balkan Yahudileri, çev. Ayşe Atasoy, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014]
Levy, Avigdor (1992), *The Jews in the Ottoman Empire*, Princeton, Darwin Press.
Masters, Bruce (2001), *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kaynakça

Abou-el-Haj, Rifaat A. (1969), "The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe, 1699–1703," *Journal of the American Oriental Society* 89 (3).

Aksan, Virginia (2011), "Ottoman Ethnographies of Warfare 1500–1800," *Empires and Indigenes: Intercultural Alliance, Imperial Expansion and Warfare in the Early Modern World*, ed. Wayne E. Lee, New York, New York University Press.

Alexander, John (1985), *Brigandage and Public Order in the Morea 1685–1806*, Atina: s.n.

Alexander, John (1983), "The Monasteries of Meteora during the First Two Centuries of Ottoman Rule," *Jahrbruch der Osterreichischen Byzantinistik* 32 (3).

Alexiou, Stylianos (1985), Η Κρητική λογοτεχνία και η εποχή της: μελέτη φιλολογική και ιστορική [Girit Edebiyatı ve Çağı: Bir Filoloji ve Tarih Çalışması], Atina, Stigme.

Anastasopoulos, Antonis (2005), "The Mixed Elite of a Balkan Town: Karaferye in the Second Half of the Eighteenth Century," *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, Rethymnon, University of Crete Press.

Anscombe, Frederick (2006), "Introduction," *The Ottoman Balkans 1750–1830*, ed. Frederick Anscombe, Princeton, Markus Wiener.

Aravantinos, Panagiotis (1857), Χρονογραφία της ,Ηπείρου [Epir Kronolojisi], cilt 2, Atina, S. K. Vlastou.

Arbel, Benjamin (1995), *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early-Modern Eastern Mediterranean*, Leiden, Brill.

Argo, Charles (2008), "The Ottoman Balkan City: The Periphery as Center in Punitive Spectacle," *Secondary Cities and Urban Networking in the Indian Ocean Realm c. 1400–1800*, ed. Kenneth R. Hall, New York, Lexington Books.

Argyriou, Asterios (1987), *Les exegeses grecques de l'apocalypse a l'epoque turque (1453–1821)*, Selanik, Institute for Macedonian Studies [Makedonya Araştırmaları Enstitüsü].

Asdrachas, Spyros I. (2007), *Greek Economic History: 15th–19th Centuries c. 2, Sources*, ed. Eutychia D. Liata, Atina, Piraeus Bank Group Cultural Foundation [Pire Bankası Grubu Kültür Vakfı].

Athenagoras, Metropolitan of Paramythia and Parga (1929), Νέος κουβαρα˜ς, ἤτοι χρονικα` σημειω` μᾳτα ἀ ναφερόμενα εἰς τήν πόλιν ἰ δίᾳ τω˜ν Ἰωαννίνων, εἰς μονα` ς αὐτη˜ς κα`ι τ`ας ᾽επαρχιας α˜υ τη˜ς [Yanya Kenti, Manastırları ve Çevresiyle İlgili Tarihlerden Notlar], Yanya, Epirotika Chronika.

Babinger, Franz (1978), *Mehmed the Conqueror and His Time*, çev. Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press [*Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2010].

Baer, Marc David (2008), *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Europe*, New York, Oxford University Press. [*Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Hil Yayınları, 2010].

Baer, Marc David (2004), "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul," *International Journal of Middle East Studies* 36 (2).

Ballian, Anna (2005), "Silver and Gold: Church Plate and Liturgical Veils of the Sixteenth to Eighteenth Century," *From Byzantium to Modern Greece: Hellenic Art in Adversity, 1453–1830: From the*

Collections of the Benaki Museum, Athens, New York, Alexander S. Os Public Benefit Foundation [Kamu Yararı Vakfı] ve Benaki Müzesi, Atina.

Barkan, Ömer Lütfi (1957), "Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XVe et XVI siecles," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1.

Barkey, Karen (2008), *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press [*Farklılıklar İmparatorluğu: Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Osmanlılar*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul, Versus Kitap, 2011].

Barkey, Karen (1994), *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, NY, Cornell University Press [*Eşkiyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015].

Bayat, Ali Haydar (1999), *Osmanlı Devlet'inde Hekimbaşılık ve Hekimbaşılar*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Bayraktar Tellan, Elif (2011), The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth Century Ottoman Empire (yayınlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi).

Behar, Cem (2003), *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, Albany, SUNY Press [*Bir Mahallenin Doğumu ve Ölümü (1494-2008): Osmanlı İstanbulu'nda Kasap İlyas Mahallesi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014 (genişletilmiş Türkçe baskısı)].

Beldiceanu, Nicoară (1983), "Thessalie entre 1454/ 5 et 1506," *Byzantion* 53.

Belin, M. (1872), *Histoire de l'Eglise Latine de Constantinople*, Paris, Jules Le Clere.

Bintliff, John (2012), *The Complete Archaeology of Greece: From Hunter-Gatherers to the 20th Century A. D.*, Chichester, Wiley-Blackwell.

Bouchard, Jacques (1981), "Nicolas Mavrocordatos et l'epoque des tulipes," Ἐρανιστής 17.

Bryer, Anthony (1980), "The Tourkokratia in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions," *The Empire of Trebizond and the Pontos*, ed. Anthony Bryer, Londra, Variorum Reprints.

Bryer, Anthony (1979), "The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside," *The Church in Town and Countryside: Papers Read at the Seventeenth Summer Meeting and the Eighteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. D. Baker, Oxford, Blackwell.

Bryer, Anthony (1965), "Trebizond and Serbia," *Archeion Pontou* 27.

Camariano-Cioran, Ariadna (1974), *Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Selanik, Institute for Balkan Studies [Balkan Araştırmaları Enstitüsü].

Canbakal, Hülya (2007), *Society and Politics in an Ottoman Town: 'Ayntāb in the 17th Century*, Boston, Brill [*17. Yüzyılda Ayntab: Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009].

Canbakal, Hülya (2004), "Some Questions on the Legal Identity of Neighborhoods in the Ottoman Empire," *Anatolia Moderna* X.

Casale, Giancarlo (2010), *The Ottoman Age of Exploration*, Oxford, Oxford University Press.

Chatziiosiff, Christos (2005), Συνασός: Ιστορία ενός τόπου χωρίς ιστορία [Sinasos: Yarihi Olmayan Yerin Tarihi], Rethymnon, University of Crete Press.

Costantini, Vera (2008), "Old Players and New in the Transition of Cyprus to Ottoman 220 *The Edinburgh History of the Greeks, 1453 to 1768* Rule," *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, ed. Vera Costantini ve Markus Koller, Leiden, Brill.

Ćurčić, Slobodan S. (2010), *Architecture in the Balkans from Diocletian to Suleyman the Magnificent*, New Haven, Yale University Press.
Çizakça, Murat (1995), "Cash Waqfs of Bursa, 1555–1823," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38(3).
Darling, Linda (1994), "Public Finances: The Role of the Ottoman Centre," *The Cambridge History of Turkey, c. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1838*, ed. Suraiya Faroqhi, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 ["Kamu Maliyesi: Osmanlı Merkezi Yönetiminin Rolü," *Türkiye Tarihi, Cilt 3: Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011].
David, Géza (1995), "Administration in Ottoman Europe," *Suleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, ed. Metin Kunt ve Christine Woodhead, New York, Longman [*Kanuni ve Çağı: Yeniçağ'da Osmanlı Dünyası*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002].
Deringil, Selim (2000), "There is No Compulsion in Religion: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839–1856," *Comparative Studies in Society and History* 42 (3).
Dialetis, Dimitris, Kostas Gavroğlu ve Manolis Patiniotis (1999), "The Sciences in the Greek Speaking Regions during the 17th and 18th Centuries," *The Sciences in the European Periphery during the Greek Enlightenment*, ed. Kostas Gavroğlu, Dordrecht, Kluwer.
Doxiadis, Evdoxios (2011), The Shackles of Modernity: Women, Property, and the Transition from the Ottoman Empire to the Greek State 1750–1850: Cultural Politics, Socioaesthetics, Beginnings (yayınlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi).
Dvoicenco-Markov, Demetrius (1971), "Demetrius Kantemir and Russia," *Balkan Studies* 12 (2).
Eldem, Edhem (1999), "French Trade and Commercial Policy in the Levant in the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* n.s. XVIII(LXXIX).
Erdoğru, M. Akif (1996), "The Island of Rhodes under Ottoman Rule: Military Situation, Population, Trade and Taxation," *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 13–14.
Erimtan, Can (2006), "The Sources of Ahmed Refik's Lale Devri and the Paradigm of the 'Tulip Age': A Telelogical Agenda," *Essays in Honour of Ekmeleddin Ihsanoğlu*, ed. Halit Eren, Mustafa Kacar ve Zeynep Durukal, İstanbul, IRCICA.
Evin, Ahmet (1980), "The Tulip Age and Definitions of 'Westernization'," *Social and Economic History of Turkey 1071–1920 [Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)]*, ed. Halil İnalcık ve Osman Okyar, Ankara, Meteksan.
Evliya Çelebi (1999–2006), *Seyahatnamesi*, cilt 8, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
Faroqhi, Suraiya (2012), "Ra'iyya," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, ed. P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Leiden, Brill. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ra-iyya COM_0905?s.num=14&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Faroqhi (son giriş tarihi 5 Aralık 2014).
Faroqhi, Suraiya (2005), "An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document," *Syncretismes et heresies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe–XVIIIe siecle)*, ed. G. Veinstein, Paris, Peeters.
Faroqhi, Suraiya (1995), "Ottoman Guilds in the Late Eighteenth Century: The Bursa Case," Suraiya Faroqhi, *Making a Living in the Ottoman Lands, 1480–1820*, İstanbul, Isis ["18. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Loncaları: Bursa Örneği," *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak*, çev. Gül Çağalı Güven ve Özgür Türesay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003].

Faroqhi, Suraiya (1994a), "Making a Living: Economic Crisis and Partial Recovery," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert, Cambridge, Cambridge University Press ["Geçim: Ekonomik Kriz ve Kısmi Canlanma," *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2001].

Faroqhi, Suraiya (1994b), "The Ruling Elite between Politics and 'the Economy'," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert, Cambridge, Cambridge University Press ["Siyaset ve Ekonomi Arasında Yönetici Seçkinler," *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2001].

Findley, Carter Vaughn (1980), *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789–1922*, Princeton, Princeton University Press [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform – Babıâli 1789-1922*, çev. Tülin Altınova, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014].

Finkel, Caroline (2007), *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire, 1300–1923*, New York, Basic Books [*Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Timaş Yayınları, 2007].

Finlay, Robert (1998), "Prophecy and Politics in Istanbul: Charles V, Sultan Suleyman, and the Habsburg Embassy of 1533–1534," *Journal of Early Modern History* 2 (1).

Fleischer, Cornell (1990), "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Suleyman," *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales de Grand Palais, 7–10 Mars*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Le Documentation Francaise.

Fodor, Pal (2001), "The Ottomans and their Christians in Hungary," *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400–1750*, ed. Eszter Andor, Francisco Bethencourt ve Istvan Gyorgy Toth, Budapeşte, Central European University.

Fotić, Aleksandar (2005), "Belgrade: A Muslim and Non-Muslim Cultural Center (Sixteenth Seventeenth Centuries)," *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, Rethymnon, University of Crete Press.

Frazee, Charles (1983), *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*, Cambridge, Cambridge University Press [*Katolikler ve Sultanlar: Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, çev. Cemile Erdek, İstanbul, Küre Yayınları, 2009].

Fyrigos, Antonis (ed.) (1983), *Il Collegio Greco di Roma: richerche sugli alunni, la direzione, l'attivita*, Roma, Pontificio Collegio Greco S. Atanasio.

Gara, Eleni (2007), "Η πόλη και η περιοχή της Βέροιας στους οθωμανικούς χρόνους" [Osmanlı Döneminde Veroia Kenti ve Bölgesi], Ημαθίας Μελετήματα, Veroia, Friends of the Byzantine Museum of Veroia.

Gara, Eleni (2005-6), "Neo-Martyr without a Message," *Archivum Ottomanicum* 23.

Gara, Eleni (1998), "In Search of Communities in Seventeenth Century Ottoman Sources: The Case of the Kara Ferye District," *Turcica* 30.

Goffman, Daniel (1990), *Izmir and the Levantine World, 1550–1650*, Seattle, University of Washington Press [İzmir ve Levanten Dünya *(1550-1650)*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu ve Ayşen Anadol, İstanbul, Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 1995].

Göçek, Fatma Müge (1996), *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford, Oxford University Press [*Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Ayraç Yayınları, 1999].

Gradeva, Rossitsa (2005), "Towards a Portrait of the Rich in Ottoman Provincial Society: Sofia in the 1670s," *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, Rethymnon, University of Crete Press.

Gradeva, Rossitsa (2001), "War and Peace along the Danube: Vidin at the End of the Seventeenth Century," *Oriente Moderno* n.s. XX(LXXXI).

Gradeva, Rossitsa (1997), "Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century," *Islamic Law and Society* 4 (1).

Gradeva, Rossitsa (1995), "Turks and Bulgarians: Fourteenth to Eighteenth Centuries," *Journal of Mediterranean Studies* 5 (2).

Greene, Molly (2010), *Catholic Pirates and Greek Merchants: A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press.

Greene, Molly (2007), "Trading Identities: The Sixteenth Century Greek Moment," *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean, 1200–1700*, ed. Adnan Ahmed Husain ve K. E. Fleming, Oxford, Oneworld.

Greene, Molly (2000), *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press.

Greenwood, T. (1988), Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celepkeşan System (yayınlanmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi).

Gregoriou, P. (1958), Σχέσεις Καθολικών και Ορθοδόξων [Katolik–Ortodoks İlişkileri], Atina, Ioannou Rossolatou & Sia.

Gudziak, Borys (1998), *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, Ukrainian Research Institute, Harvard University Press.

Gündoğdu, Birol (2014), "A Boiling Cauldron of Conflicts and Cooperation: The Question of Two Distinct Societies During and After the Morea Rebellion of 1770," *International Journal of Turkish Studies* 20 (1/2).

Hadrovics, László (1947), *Le peuple serbe et son eglise sous la domination turque*, Paris, Presses Universitaires de France.

Hajdarpasic, Edin (2008), Whose Bosnia? National Movements, Imperial Reforms and the Political Re-Ordering of the Late Ottoman Balkans, 1840–1875 (yayınlanmamış doktora tezi, Michigan Üniversitesi).

Haldon, John (1986), "Limnos, Monastic Holdings and the Byzantine State ca. 1261– 1453," *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, ed. Anthony Bryer ve Heath W. Lowry, Washington, DC, University of Birmingham.

Hamadeh, Shirine (2007), *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*, Seattle, University of Washington Press [Şehr-i *Sefa: 18. Yüzyılda İstanbul*, çev. İlknur Güzel, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2010].

Harlaftis, Gelina ve Sophia Laiou (2008), "Ottoman State Policy in Mediterranean Trade and Shipping, c. 1780–1820: The Rise of the Greek-Owned Ottoman Merchant Fleet," *Networks of Power in Modern Greece: Essays in Honor of John Campbell*, ed. John Campbell ve Mark Mazower, New York, Columbia University Press.

Hathaway, Jane (2004), "Rewriting Eighteenth Century Ottoman History," *Mediterranean Historical Review* 19 (1).

Hathaway, Jane (1995), "The Military Household in Ottoman Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 27 (1).

Hathaway, Jane ve Karl Barbir (2008), *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800*, New York, Pearson Longman [*Osmanlı Hakimiyetinde Arap Toprakları 1516-1800*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].

Hering, Gunnar (1992), Οικουμενικό πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική, *1620–1638* [Ekümenik Patriklik ve Avrupa Siyaseti, 1620–1638], Atina, Cultural Foundation of the National Bank.

Herrin, Judith (2007), *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, Londra, Allen Lane [*Bizans: Bir Ortaçağ İmparatorluğunun Şaşırtıcı Yaşamı*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016].

Hill, George Francis (1972), *A History of Cyprus*, Cambridge, Cambridge University Press [*Kıbrıs Tarihi-Osmanlı ve İngiliz İdaresi Dönemi 1571-1948*, çev. Nazım Can Serbest, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016].

Hupchick, Dennis (1983), "Seventeenth Century Bulgarian Pomaks: Forced or Voluntary Converts to Islam?" *Society in Change: Studies in Honor of Bela K. Kiraly*, ed. Steven Bela Vardy ve Agnes Huszar Vardy, New York, Columbia University Press.

Hütteroth, Wolf-Dieter (2008), "Ecology of the Ottoman Lands," *The Cambridge History of Turkey, c. 3: The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi, Cambridge, Cambridge University Press ["Osmanlı Topraklarının Ekolojisi," *Türkiye Tarihi, Cilt 3: Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011].

Hypsilantis, Athanasios Komnenos (1870), Τα μετα την Αλωσιν, *1453–1789* [Düşüşten Sonra, 1453–1789], ed. G. Afthonidos, Atina, I. A. Vretou.

Iliou, Philippe (1975), "Luttes sociales et movement des lumieres a Smyrne en 1819," *Structure sociale et developpement culturel des villes sud-est europeennes et adriatiques aux XVIIe–XVIIIe siecles*, Bükreş, Association Internationale d'Etudes du Sud-Est Europeen.

Imber, Colin (2002), *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, New York, Palgrave Macmillan [*Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006].

Imber, Colin (1997), *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press [Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk, çev. Murteza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004].

Imber, Colin (1990), "Suleyman as Caliph of the Muslims: Ebu Suud's Formulation of Ottoman Dynastic Ideology," *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales de Grand Palais, 7–10 Mars*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Le Documentation Francaise.

Imber, Colin (1979), "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Muhimme Defterleri 1565–1585," *Der Islam* 56.

Iorga, Nicolae (1935), *Byzance après Byzance: continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bükreş, L'Institut d'Etudes Byzantines.

Ivanova, Svetlana (2005). "*Varoş*: The Elites of the *Reaya* in the Towns of Rumeli, Seventeenth–Eighteenth Centuries," *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, ed. Antonis Anastasopoulos, Rethymnon, University of Crete Press.

İnalcık, Halil (2012), "Istanbul," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, ed. P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Leiden, Brill, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/istanbul-COM_ 0393?s.num=164&s.start=160 (son giriş tarihi 5 Aralık 2014).

İnalcık, Halil (1998), "The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans," Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History*, İstanbul, Eren.

İnalcık, Halil (1993), "Greeks in the Ottoman Economy and Finance," *To Hellenikon: Studies in Honor of Spyros Vryonis, Jr*, ed. Jelisaveta Stanojevich Allen vd., New Rochelle, Aristide D. Karatzas.

İnalcık, Halil (1991), "Ottoman Galata 1453–1533," *Premiere rencontre international sur l'Empire Ottoman et la Turquie moderne, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Maison des Sciences de l'Homme, 18–22 janvier 1985*, ed. Edhem Eldem, İstanbul, Isis.

İnalcık, Halil (1989), *The Ottoman Empire: The Classical Age*, çev. Norman Itzkowitz ve Colin Imber, New Rochelle, Aristide D. Karatzas [*Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2016].

İnalcık, Halil (1980), "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600–1700," *Archivum Ottomanicum* 6.

İnalcık, Halil (1979), "Ottoman Policy and Administration in Cyprus after the Conquest," Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, Londra, Variorum Reprints.

İnalcık, Halil (1975), "The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East," *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. Vernon J. Parry ve Malcolm Yapp, Oxford, Oxford University Press.

İnalcık, Halil (1969–70), "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City," *Dumbarton Oaks Papers* 23–5.

İnalcık, Halil (1954), "Ottoman Methods of Conquest," *Studia Islamcia* 2.

İnalcık, Halil (1953), "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğuna: XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri," *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, Osman Matbaası.

Janos, Damien (2005-6), "Panaiotis Nicousios and Alexander Mavrocordatos: The Rise of the Phanariots and the Office of Grand Dragoman in the Ottoman Administration in the Second Half of the Seventeenth Century," *Archivum Ottomanicum* 23.

Jirousek, Charlotte (2000), "The Transition to Mass Fashion System Dress in the Later Ottoman Empire," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922*, ed. Donald Quataert, Albany, SUNY Press.

Kafadar, Cemal (2007), "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum," *Muqarnas* 24 [*Kendine Ait Bir Roma: Diyar-I Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, çev. Fatih Özgüven, İstanbul, Metis Yayınları, 2017].

Kaldellis, Anthony (2007), *Hellenism in Byzantium: The Transformation of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Karakasidou, Anastasia (1997), *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870–1990*, Chicago, University of Chicago Press [*Buğday Tarlaları Kan Tepeleri Yunan*

Makedonyasında Millet Olma Aşamasına Geçiş Süreçleri 1870-1990, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010].

Karamustafa, Ahmet (1994), *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200–1550*, Salt Lake City, University of Utah Press [*Tanrının Kuraltanımaz Kulları – İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007].

Kermeli, Eugenia (2008), "Central Administration vs. Provincial Arbitrary Governance: Patmos and Mount Athos Monasteries in the 16th Century," *Byzantine and Modern Greek Studies* 32 (2).

Kermeli, Eugenia (2007), "The Right to Choice: Ottoman Justice vis-à-vis Ecclesiastical and Communal Justice in the Balkans, Seventeenth–Nineteenth Centuries," *Studies in Islamic Law: A Festschrift to Colin Imber*, ed. A. Christmann ve R. Gleave, *Journal of Semitic Studies* Ek 23.

Khoury, Dina (1997), *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834*, Cambridge, Cambridge University Press [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul, 1540-1834*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003].

Kiel, Machiel (1996), "The Rise and Decline of Turkish Boeotia, 15th–19th Century," *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece: Proceedings of the 6th International Boeotian Conference*, ed. J. L. Bintliff, Oxford, Archaeopress.

Kiel, Machiel, (1990), "Central Greece in the Suleymanic Age: Preliminary Notes on Population, Growth, Economic Expansion and its Influence on the Spread of Greek Christian Culture," *Soliman le Magnifique et son temps: Actes du Colloque de Paris Galeries Nationales de Grand Palais, 7–10 Mars*, ed. Gilles Veinstein, Paris, Le Documentation Francaise.

Kiel, Machiel (1988), "The Spread of Islam in Bulgarian Rural Areas in the Ottoman Period (15th–18th Centuries): Colonization and Islamization," *Musulmanskata kultura po balgarskite zemi Izsledvaniya*, ed. R. Gradeva ve S. Ivanova, Sofya, IMIR.

Kiel, Machiel (1985), *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Assen, Van Gorcum.

Kiel, Machiel (1979), "Some Reflections on the Origins of Provincial Tendencies in the Ottoman Architecture of the Balkans," *Islam in the Balkans: Persian Art and Culture of the 18th and 19th Centuries*, ed. Jennifer Scarce, Edinburgh, Royal Scottish Museum.

Kitromilides, Paschalis (2013), *Enlightenment and Revolution: The Making of Modern Greece*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Kitromilides, Paschalis (2006), "Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment," *The Cambridge History of Christianity. c. V: Eastern Christianity*, ed. Michael Angold, Cambridge, Cambridge University Press.

Kitromilides, Paschalis (1999), "Orthodox Culture and Collective Identity in the Ottoman Balkans during the Eighteenth Century," *Oriente Moderno* n.s. 18 (79).

Koller, Markus (2008), "The Istanbul Fur Market in the Eighteenth Century," in *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honor of Suraiya Faroqhi*, ed. Vera Constantini ve Markus Koller, Leiden, Brill.

Kolovos, Elias (2007), "Insularity and Island Society in the Ottoman Context: The Case of the Aegean Island of Andros," *Turcica* 39.

Kolovos, Elias (2005a), "Το Άγιον Όρος και η συγκρότηση της οθωμανικής αυτοκρατορίας" [Aynaroz Dağı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Oluşturulması], *1453:* Η άλωση της Κωνσταντινούπολης και

η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους [1453: Konstantinopolis'in Düşüşü ve Ortaçağdan Modern Döneme Geçiş], ed. Tonia Kioussopoulou, Rethymnon, University of Crete Press.

Kolovos, Elias (2005b), "Negotiating for State Protection: Ciftlik Holding by the Athonite Monasteries (Xeropotamou Monastery, 15th–16th Centuries)," *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province and the West*, cilt II, ed. Colin Imber, Keiko Kiyotaki ve Rhoads Murphey, Londra, I.B. Tauris.

Kolovos, Elias, Marinos Sariyannis ve Antonis Anastasopoulos (2008), "The Ottoman Empire and the Greek Lands," *Ottoman Architecture in Greece*, ed. Ersi Brouskari, çev. E. K. Fowden, Atina, Hellenic Ministry of Culture.

Konortas, Paraskeuas (1998), Οθωμανικές θεωρίες για το οικουενικό πατριαρχείο: Μπεράτια για τους προκαθημένους της μεγάλης εκκλησίας, 17ος- αρχές 20ου αιώνα [Ekümenik Patrikli'ğe Osmanlı Bakışı: 17. – 20. Yüzyıllar Arasında Baş Piskoposlar İçin Çıkartılan Beratlar], Atina, Ekdoseis Alexandreia.

Kotzageorgis, Fokion (2011),"Τα μοναστήρια ως οθωμανικές τοπικές ελίτ," Μοναστήρια: Οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους içinde [Manastırlar: Ortaçağdan Modern Dönemlere Ekonomi ve Siyaset], ed. Elias Kolovos, Rethymnon, University of Crete Press.

Kotzageorgis, Fokion (2009), "Pour une definition de la culture ottoman: le cas des Tourkoyanniotes," *etudes Balkaniques* 16.

Kotzageorgis, Fokion (1997), Το Ισλάμ στα Βαλκάνια: ένα ελληνόφωνο μουσουλμανικό χειρόγραφο από την Ήπειρο του 18ου αιώνα [Balkanlar'da İslam: 18. Yüzyıl Epir'den Rumca Yazılmış Bir Müslüman Elyazması], Atina, Σύνδεσμος τω῀υ 'εν Αθήναις μεγαλοσχολιτω῀ν.

Kournoutos, George P. (1953), "Σχολει῀α τη῀ς τουρκοκρατούμενης Καστορια῀ς" [Türk Döneminde Kesriye'deki Okullar], Γέρας 'Αντωνιου Κεραμοπούλου, Atina, Myrtide.

Krstić, Tijana (2013), "Conversion and Converts to Islam in Ottoman Historiography of the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Writing History at the Ottoman Court: Editing the Past, Fashioning the Future*, ed. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, Bloomington, Indiana University Press [*Osmanlı Sarayında Tarihyazımı*, çev. Mete Tunçay, der. H. Erdem Çıpa ve Emine Fetvacı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014].

Krsticć, Tijana (2011), *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press [*Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları 15.-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015].

Krstić, Tijana (2007), "Review of *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*, by Anton Minkov," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 50 (1).

Krstić, Tijana (2004), "The Politics of 'Ambiguous Sanctuaries': F. Hasluck and Historiography on Syncretism and Conversion to Islam in 15th and 16th Century Ottoman Rumeli," *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck*, ed. D. Shankland ve K. Hopewood, İstanbul, Isis.

Küçük, Bekir Harun (2013), "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court," *Journal of Ottoman Studies* XLI.

Küçük, Bekir Harun (2012), Early Enlightenment in Istanbul (yayınlanmamış doktora tezi, California Üniversitesi, San Diego).

Kunt, Metin (1982), "Transformation of *Zimmi* into *Askeri*," *Christians and Jews in the Ottoman Empire, c. 1*, ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, New York, Holmes and Meier.

Laiou, Sophia (2011), "Σχέσεις μοναχών και χριστιανών λαϊκών κατά την οθωμανική περίοδο" [Osmanlı Döneminde Keşişler ve Hıristiyan Halk Arasındaki İlişkiler], Μοναστήρια: Οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεότερους χρόνους [Manastırlar: Ortaçağdan Modern Dönemlere Ekonomi ve Siyaset], ed. Elias Kolovos, Rethymnon, University of Crete Press.

Laiou, Sophia (2007), "Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought before the Shari'a Courts in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Cases Involving the Greek Community)," *Women in the Ottoman Balkans: Gender, Culture and History*, ed. Amila Butorović ve Irvin Cemil Schick, Londra, I.B. Tauris.

Lane, Winthrop (1923), "Why Greeks and Turks Oppose Being 'Exchanged'," *New York Times Current History* 86.

Legrand, Émile (1869), *Relations de la Compagnie de Jesus en Levant*, Paris, Maisonneuve.

Lopasic, Alexander (1994), "Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia," *Journal of Islamic Studies* 5 (2).

Lowry, Heath W. (2009), *The Islamization and Turkification of the City of Trabzon (Trebizond) 1461 158*. İstanbul, Isis [*Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi 1461-1583*, çev. Demet Lowry ve Heath W Lowry, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010].

Lowry, Heath W. (2003), *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, SUNY Press [*Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, (çev.) Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010. Lowry'nin kitabındaki alıntı şuradan elde edildi: Spandunis, Theodoros, Osmanlı Sultanları, (haz.) Donald M. Nicol, (çev.) Necdet Balta, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2015].

Lowry, Heath W. (2002), *Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos*, İstanbul, Eren [*On Beşinci Yüzyıl Osmanlı Gerçekleri Limnos (Limni) Adasında Yaşam*, (çev.) M. Alper Öztürk, İstanbul, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, 2013].

Lowry, Heath W. (1995), "The Ottoman *tahrir defterleri* as a Source for Social and Economic History: Pitfalls and Limitations," *Turkische Wirtschafts-und Sozialgeschichte (1071–1920)*, ed. Hans Georg Majer ve Raoul Motika, Wiesbaden, Harrassowitz.

Lucas, Paul (1714), *Voyage du Sieur Paul Lucas, fait par ordre du roi dans la Grece, l'Asie Mineure, la Macedoine et l'Afrique*, Amsterdam, Aux depens de la Compagnie.

Luttrell, Anthony (1987), "Greeks, Latins and Turks on Late Medieval Rhodes," *Byzantinische Forschungen* 11.

Lyberatos, Andreas (2009), Οικονομία, πολιτική και εθνική ιδεολογία: Η διαμόρφωση των εθνικών κομμάτων στη Φιλιππούπολη του 19ου αιώνα [Ekonomi, Siyaset ve Ulusal İdeoloji: 19. Yüzyıl Filibesinde Milliyetçi Partilerin Kuruluşu], Rethymnon, University of Crete Press.

Malcolm, Noel (1988), *Kosovo: A Short History*, New York, New York University Press. [*Kosova Balkanları Anlamak İçin*, çev. Özden Arıkan, İstanbul, Sabah Kitapçılık, 1999].

Malliari, Alekse (2001–2), "Η Τουρκική εισβολή στη βενετική Πελοπόννησο (1715)" [Türklerin Venedik Mora'sını İstilası], Πρακτικά του έκτου Διεθνούς Συνέδριου Πελοποννησιακών Σπουδών [Mora Araştırmaları 6. Uluslararası Kongre Bildirileri], Atina, Εταιρεία Πελοποννησιακών Σπουδών.

Mantzana, T. (2008), "Trikala in the Ottoman Period," *Ottoman Architecture in Greece*, ed. Ersi Brouskari, çev. E. K. Fowden, Atina, Hellenic Ministry of Culture.

Masters, Bruce Alan (2001), *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, New York, Cambridge University Press.

Masters, Bruce Alan (1988), *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*, New York, New York University Press.

Matschke, Klaus-Peter (2002), "Research Problems Concerning the Transition to Tourkokratia: The Byzantinist Standpoint," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Leiden, Brill [*Osmanlı ve Balkanlar: Bir Tarihyazımı Tartışması*, çev. Beril İdemen Sönmez, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2011].

Mauroeidi, Phani (1992), *Ο Ελληνισμός στο Γαλατά (1453–1600): Κοινωνικές και οικονομικές πραγματικότητες* [Galata'da Helenizm 1453–1600: Toplumsal ve Ekonomik Gerçekler], Ioannina [Yanya], University of Ioannina.

Mauroeidi, Phani (1976), *Συμβολ'η στ'ην 'ιστορ'ια τη˜ς 'ελληνικη˜ς 'αδελφότητας Βενετίας στ'ο ΙΣΤ΄ α'ιώνια, 1533–1562* [16. Yüzyılda Venedik Yunan Kardeşlik Derneği Tarihine Bir Katkı, 1533–1562], Atina, Βιβλιορολε˜ιον Νότη καραβια.

Mazower, Mark (2004), *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430–1950*, Londra, HarperCollins [*Selanik Hayaletler Şehri: Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler, 1430-1950*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2013].

McGowan, Bruce (1994a), "The Elites and their Retinues," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert, Cambridge, Cambridge University Press. ["Seçkinler ve Kapıkulları," *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2001].

McGowan, Bruce (1994b), "Merchants and Craftsmen," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, ed. Halil İnalcık ve Donald Quataert, Cambridge, Cambridge University Press. ["Tüccarlar ve Zanaatkârlar," *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (1300-1600)*, çev. Halil Berktay, İstanbul, Eren Yayıncılık, 2001].

McGrew, William (1992), *The Mountains of the Mediterranean World: An Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Meeker, Michael E. (2002), *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, University of California Press. [İmparatorluktan Gelen Bir Ulus: Türk Modernitesi ve Doğu Karadeniz'de Osmanlı Mirası, çev. Turuku Vardağlı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005].

Minkov, Anton (2004), *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahası Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*, Leiden, Brill.

Montagu, Lady Mary Wortley (1793), *Letters of the Right Honourable Lady Mary Wortley Montagu, Written during her Travels in Europe, Asia and Africa*, Londra.

Murphey, Rhoads (2012), "Woynuk," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, ed. P. Bearman, T. Bianq1360uis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Leiden, Brill. http://referenceworksbrillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2/alphaRane/Wo%20–%20Wu/W (son giriş tarihi 5 Aralık 2014).

Murphey, Rhoads (1996), "Patterns of Trade along the Via Egnatia in the 17[th] Century," *The Via Egnatia under Ottoman rule (1380–1699): Halcyon Days in Crete II: A Symposium Held in Rethymnon 9–11*

January 1994, ed. Elisavet A. Zachariadou, Rethymnon, University of Crete Press. [*Sol Kol: Osmanlı Egemenliğinde Via Egnetai (1360-1699)*, Elisabeth A. Zachariadou, çev. Ela Güntekin, Özden Arıkan, Tülin Altınova, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999].

Necipoğlu, Gülru (2005), *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press. [*Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013].

Necipoğlu, Gülru (1991), *Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Boston: MIT Press [*15. ve 16. yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007].

Necipoğlu, Nevra (2009), *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Necipoğlu, Nevra (1995), "Byzantine Monasteries and Monastic Property in Thessalonike and Constantinople during the Period of Ottoman Conquests," *Journal of Ottoman Studies* 15.

Necipoğlu, Nevra (1990), Byzantium between the Ottomans and the Latins: A Study of Political Attitudes in the Late Palaiologan Period, 1370–1460 (yayınlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi).

Nicol, Donald (1963), *Meteora: The Rock Monasteries of Thessaly*, Londra, Chapman and Hall.

Nicolaidis, Efthymios (2011), *Science and Eastern Orthodoxy: From the Greek Fathers to the Age of Globalization*, çev. Susan Emanuel, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Odorico, Paolo (1996), "Texte et Traduction," *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédonie (XVIIe siècle): Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique, et balkanique*, ed. Paolo Odorico ve Spyros I. Asdrachas, Paris, Editions de l'Association Pierre Belon.

Özil, Ayşe (2009), The Structure of Community: Orthodox Christians of the Ottoman Empire in North-Western Asia Minor, c. 1860–1910 (yayınlanmamış doktora tezi, Birkbeck College).

Page, Gill (2008), *Being Byzantine: Greek Identity before the Ottomans*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pamuk, Şevket (2004), "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire," *Journal of Interdisciplinary History* 35 (2).

Papademetriou, Anastasios G. (2001), Ottoman Tax Farming and the Greek Orthodox Patriarchate: An Examination of State and Church in Ottoman Society (15th–16th Century) (yayınlanmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi).

Papadopoulos, Stelios A. (1972), *The Greek Merchant Marine (1453–1850)*, Atina, National Bank of Greece.

Papastamatiou, Dimitrios (2009), Οικονομικοκοινωνικοί μηχανισμοί και το πρoυχοντικό φαινόμενο στην οθωμανική Πελοπόννησο του 18ου αιώνα: Η περίπτωση του Παναγιώτη Μπενάκη [Sosyoekonomik mekanizmalar ve 18. Yüzyıl Osmanlı Mora'sında Dikkate Değer Olgu: Panayiotis Benakes Olayı] (yayınlanmamış doktora tezi, Selanik Üniverstesi).

Pappas, Nicholas C. (1991), *Greeks in Russian Military Service in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries*, Selanik, Institute for Balkan Studies.

Pashley, Robert (1989), *Travels in Crete*, Atina, D. N. Karavias Reprints.

Patrinelis, Christos (1991–2), "'Ο 'ελληνισμ`ος κατ`α τ'ην πρώιμη Τουρκοκρατία (1453–1600): Γενικ`ες παρατηρήσεις κα`ι συσχετισμο`ι μ`ε την ιστορικ`η 'εξ`ελιξη τ˜ης μεταβυζαντιν˜ης τέχνης" [İlk Türk

Hâkimiyeti Sırasında Helenizm (1453–1600). Bizans Sonrası Sanatının Tarihsel Gelişmeleri Üzerine Genel Gözlemler ve Bağlantılar"]. *Δελτίο τ῀ης Χριστιανικ῀ης 'Αρχαιολογικής 'εταιρείας* 16.

Patrinelis, Christos (1973), "Κρητικο`ιέμποροι `Α στ`η Μολδαβία κα`ι τ`ην Πολωνία κατ`α τον 16 α`οώνα" [16. Yüzyılda Boğdan ve Polonya'daki Giritli Tüccarlar], Πεπραγμένα του τρίτου Διεθνούς Κρητολογικού Συνέδριου [3. Uluslararası Girit Sempozyumu Bildirileri], ed. Georgios I. Manousakas ve M. I. Kourmoules, Atina, *s.n.*

Patrinelis, Christos (1966), "The Exact Time of the First Attempt of the Turks to Seize the Churches and Convert the Christian People of Constantinople to Islam," *Actes du Premier Congres international des etudes Balkaniques et Sud-Est europeennes*, Sofya, Academie bulgare des sciences.

Peirce, Leslie (2003), *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley, University of California Press [*Ahlak Oyunları: 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkün Tansel, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005].

Petmezas, Socrates (2005), "Christian Communities in Eighteenth-and Early Nineteenth-Century Ottoman Greece: Their Fiscal Functions," *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* XI.

Petmezas, Socrates, (1996a), "La region et la ville de Serres sous les Ottomans," *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédonie (XVIIe siècle): Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique, et balkanique*, ed. Paolo Odorico ve Spyros I. Asdrachas, Paris, Editions de l'Association Pierre Belon.

Petmezas, Socrates (1996b), "L'organisation ecclesiastique sous les Ottomans," *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédonie (XVIIe siècle): Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique, et balkanique*, ed. Paolo Odorico and Spyros I. Asdrachas, Paris, Editions de l'Association Pierre Belon.

Pfeiffer, Helen (2014), To Gather Together: Cultural Encounters in Sixteenth-Century Ottoman Literary Sources (yayınlanmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi).

Philliou, Christine May (2011), *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley, University of California Press.

Philliou, Christine May (2009) "Communities on the Verge: Unraveling the Phanariot Ascendancy in Ottoman Governance," *Comparative Studies in Society and History* 51 (1).

Pizanias, Petros (2013), "Ο κόσμος της 'θαλασσας των βουνών': Ο αρματολισμός από τον 16ο αιώνα έως το 1821" [Dağlar Denizi Dünyası: 16. Yüzyıldan 1821'e Armatolosluk Kurumu], Νεα Εστία 173 (857).

Ploumides, Giorgio (1972), "Considerazione sulla populazione greca a Venezia nella seconda meta del 1500," *Studi Veneziani* 14.

Rossi, Ettore ve W. J. Griswold (2012), "Martolos," *Encyclopedia of Islam*, 2. baskı, ed. P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel ve W. P. Heinrichs, Leiden, Brill. http://referenceworks.brillonline.com./entries/encyclopaedia-of-islam-2/martolos-SIM_4974?s.num=476&s.start=460 (son giriş tarihi 7 Aralık 2014).

Sabev, Orlin (2007), "The First Ottoman Turkish Printing Enterprise: Success or Failure?" *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, ed. Dana Sajdi, New York, I.B. Tauris ["İlk Osmanlı Türk Matbaası: Başarı mı Başarısızlık mı?" *Osmanlı Laleleri, Osmanlı*

Kahvehaneleri: On Sekizinci Yüzyılda Hayat Tarzı ve Boş Vakit Eğlenceleri, çev. Aylin Onocak, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2014].

Sadat, Deena (1972), "Rumeli Ayanları: The Eighteenth Century," *Journal of Modern History* 44 (3).

Sakellariou, Michalis (1939), *'Η Πελοπόννησος κατά τήν δευτέραν Τουρκοκρατίαν (1715–1821)* [İkinci Türk Yönetimi Döneminde Mora (1715–1821)], yeni baskı, 1978, Atina, Hermeis.

Salakidis, Georgios (2004), *Η Λάρισα (Yenişehir) στα μέσα του 17ου αιώνα κοινωνική και οικονομική ιστορία μίας βαλκανικής πόλης και της περιοχής της με βάση τα Οθωμανικά ιεροδικαστικά έγγραφα των ετών 1650–1652* [Osmanlı Kadı Sicilleri Temelinde, 17. Yüzyıl Ortalarında Larissa/Yenişehir: 1650-1652 Yıllarında Bir Balkan Kenti ve Hinterlandının Toplumsal ve Ekonomik Tarihi], Selanik, Antonis Stamoulis.

Salzmann, Ariel (1993), "An Ancien Regime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire," *Politics and Society* 21.

Sariyannis, Marinos (2005-6), "Aspects of 'Neo-Martyrdom': Religious Contacts, Blasphemy and Calumny in Seventeenth Century Istanbul," *Archivum Ottomanicum* 23.

Savvides, Alexis (1994), "Τα προβλήματα για την Οθωμανική κατάληψη και την εξάπλωση των κατακτητών στο θεσσαλικό χώρο" [Teselya'da Osmanlı Fethi ve Genişlemesiyle İlgili Sorunlar]. *Θεσσαλικό Ημερολόγιο* 28.

Sdrolia, Stavroula (2008), "Larisa in the Ottoman Period," *Ottoman Architecture in Greece*, ed. Ersi Brouskari, çev. E. K. Fowden, Atina, Hellenic Ministry of Culture.

Sedlar, Jean W. (1994), *East Central Europe in the Middle Ages, 1000–1500*, Seattle, University of Washington Press.

Sfyroeras, Vassilis (1968), *Τα Ελληνικά πληρώματα του τουρκικού στόλου* [Türk Donanmasının Rum Mürettebatı], Atina.

Shapiro, Henry (2011), Diverse Views on the Legitimacy of Ottoman Rule in Fifteenth and Sixteenth Century Greek Chronicles (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sabancı Üniversitesi).

Shawcross, Teresa (2013), "A New Lycurgus for a New Sparta: George Gemistos Plethon and the Despotate of Mystra," *Viewing the Morea: Land and People in the Late Medieval Peloponnese*, ed. S. Gerstel, Washington, DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Shawcross, Teresa (2009), *The Chronicle of Morea: Historiography in Crusader Greece*, Oxford, Oxford University Press.

Sigalos, Lefteris (2003), "Ottoman, Greek or European? Reflections of Identity in Housing Architecture from Mid-Eighteenth to Early Twentieth Centuries," *Constructions of Greek Past: Identity and Historical Consciousness from Antiquity to the Present*, ed. H. Hokwerda, Groningen, Egbert Forsten.

Slot, Ben J. (1982), *Archipelagus turbatus: Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500–1718*, İstanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Spanakes, Stergios G. (1940), "Relazione del Nobil Huomo Zuanne Mocenigo ritornato provveditore generale del regno di Candia presentata nell'eccellentissimo consiglio 17 Aprile 1589," Μνημε˜ια τ˜ης κρητικ˜ης 'ιστορίας [Girit Tarihinin Anıtları], cilt 1, ed. Stergios G. Spanakes, Herakleion [Kandiye], Candia.

Stathis, Penelope (1999), *Χρύσανθος Νοταρ˜ας πατριάρχης 'ερόσολύμων: Πρόδρομος τοῦ νεοελληνικοῦ διαφωτισμοῦ* [Chrysanthos Notaras, Kudüs Patriği: Yunan Aydınlanması'nın Öncüsü], Atina, Σύνδεσμος τῶν 'εν 'Αθήναις μεγαλοσχολιτῶν.

Stathis, Penelope (1986), "'Ο 'σοφώτατος Ἐσάτ Ἐφένιης' φίλος καὶ ἀλληλογράφος τοῦ Χρύσανθου Νοταρᾶ" ['En Akıllı Esad Efendi': Chrysanthos Notaras'ın Dostu ve Mektup Arkadaşı], *Ὁ Ἐρανιστῆς* 18.

Stathis, Penelope (1984), "Τό ἀνέκδοτο Ὁδοιπορικό τοῦ Χρύσανθου Νοταρᾶ" [Chrysanthos Notaras'ın Seyahat Anıları], *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικὰ* 1.

Stavrides, Théoharis (2001), *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic 1453–1474*, Leiden, Brill.

Steele, Richard (ed.) (1715), *An Account of the State of the Roman-Catholick Religion throughout the World, Written for the Use of Pope Innocent XI by Monsignor Cerri*, Londra, *s.n.*

Stoianovich, Traian (1960), "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," *Journal of Economic History* 20(2).

Strauss, Johann (2002), "Ottoman Rule Experienced and Remembered: Remarks on Some Local Greek Chronicles of the Tourkokratia," *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, ed. Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi, Leiden, Brill ["Yaşanan ve Anımsanan Osmanlı Yönetimi; Türkokrasi Döneminin Bazı Yerel Yunan Kronikleri Üzerine Yorumlar," *Osmanlı ve Balkanlar: Bir Tarihyazımı Tartışması*, çev. Beril İdemen, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2011].

Strauss, Johann (1996), "Graeco-turcica: Die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanischen Kultur," *Die Kultur Griechenlands in Mittealter und Neuzeit*, ed. R. Lauer ve P. Schreiner, Gottingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Subrahmanyam, Sunjay (2003), "Turning the Stones Over: Sixteenth Century Millenarianism from the Tagus to the Ganges," *Indian Economic and Social History Review* 40 (2).

Sugar, Peter (1977), *Southeastern Europe under Ottoman Rule 1354–1804*, Seattle, University of Washington Press.

Terzioğlu, Derin (2013), "Where *Ilm-I Hal* Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization," *Past and Present* 220.

Tezcan, Baki (2010), *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York, Cambridge University Press.

Thiriet, Freddie (1959), *Romanie venitienne au Moyen Age: Le developpement et l'exploitation du domaine colonial venitien XVIIe–XVe siecles*, Paris, Editions de Boccard.

Todorov, Nikolai (1983), *The Balkan City, 1400-1900*, Seattle, University of Washington Press.

Topping, Peter (1986), "Latins in Limnos before and after 1453," *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*, ed. Anthony Bryer ve Heath *W*. Lowry. Washington, DC, University of Birmingham.

Triandafyllidou, Konstantinos (1897), Ἀκολουθία καὶ βίος τοῦ ἐν άγιος ηατρὸς ἡμῶν Βησσαρίωνος ἀρχιεπισκόπου Λαρίσσης [Kutsal Ayin ve Larissa Başpiskoposu Aziz Bessarion'un Yaşamı], Atina, *ty*.

Tsampouras, Theocharis (2013a), The Mount Grammos Painters' Contribution in the Formation of a Common Artistic Language in the 17th-Century Balkans: An Extraordinary Example of Balkan Heritage (yayınlanmamış bildiri, Modern Yunan Araştırmaları 5. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Konferansı, Princeton Üniversitesi).

Tsampouras, Theocharis (2013b), Τα καλλιτεχνικά εργαστήρια από την περιοχή του Γράμμου κατα το 16th και το 17th αιώνα: Ζωγράφοι από το Λινοτόπι, τη Γράμμοστα, τη Ζέρμα και το Μπουρμπουτσικό

[16. ve 17. Yüzyıllarda Grammos Bölgesindeki Sanat Atölyeleri: Linotopi, Grammosta, Zerma and Bourboutsiko Ressamları] (yayınlanmamış doktora tezi, Selanik Üniversitesi.
Tselatka, A. M. (2011), "Η αντίστροφη πορεία: Οι Μουσουλμάνοι πρόσφυγες" [Tersine Dönüş: Müslüman Mülteciler], Το *1922* και οι πρόσφυγες: Ηια νέα ματιά [1922 ve Mülteciler: Yeni Bir Bakış Açısı], ed. A. Liakos, Atina, Nefeli.
Tsimpida, Eleni ve Nikos Papageorgiou (2008), "Ioannina in the Ottoman Period," *Ottoman Architecture in Greece*, ed. Ersi Brouskari, çev. E. K. Fowden, Atina, Hellenic Ministry of Culture.
Türkyılmaz, Zeynep (2009), Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire (yayınlanmamış doktora tezi, Los Angeles Kaliforniya Üniversitesi [UCLA]).
Ursinus, Michael (1994), "Petitions from the Orthodox Church Officials to the Imperial Diwan, 1675," *Byzantine and Modern Greek Studies* 18(1).
Vacalopoulos, Apostolos. E. (1976), *The Greek Nation, 1453–1669: The Cultural and Economic Background of Modern Greek Society*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
Vaporis, Nomikos Michael (2000), *Witnesses for Christ: Orthodox Christian Neo-Martyrs of the Ottoman Period 1437–1860*, New York, St. Vladimir's Seminary Press.
Varnalidis, Sotirios L. (1979), "Ὁ φιλενωτικὸς ἀρχιεπίσκοπος Ἀχρίδος Πορφύριος Παλαιολόγος καὶ ἡ συμμετοχὴ αὐτοῦ εἰς τὰς συνωμοτικὰς ἐνεργείας ἐναντίον Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως" [Birleşme Yanlısı Ohri Başpiskoposu Porfirios Palaiologos ve Kyrillos Loukaris'e Karşı Düzenlenen Suikast Girişimine Katılması], Μακεδονικά 19.
Vatin, Nicolas ve Gilles Veinstein (2004), *Insularites ottomane: Collection passe ottoman, present turc*, Paris, Maisonneuve & Larose.
Vogiatzis, S. (1995), Συμβολή στην ιστορία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής της κεντρικής ελλάδος κατά τον 16ος αιώνα [16. Yüzyıl Orta Yunanistan Kilise Mimarlığı Tarihine Bir Katkı] (yayınlanmamış doktora tezi, Atina).
Vyronis, Speros (1989), "Local Institutions in the Greek Islands and Elements of Byzantine Continuity during Ottoman Rule," *Annuaire de l'Universite de Sofia: Centre de Recherches Slavo-Byzantine Ivan Dujčev* 83(3).
Vryonis, Speros (1981), "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms," βυζαντινὰ καὶ Μεταβυζανανὰ, *Studies on Byzantium, Seljuks and Ottomans c. 2*, Malibu, Undena.
Vryonis, Speros (1980), "Decisions of the Patriarchal Synod in Constantinople as a Source for Ottoman Religious Policy in the Balkans Prior to 1402," *Recueil des Travaux de l'Institut d'Etudes Byzantines* 19.
Vryonis, Speros (1972), "Religious Changes in the Balkans 14th through 16th Centuries," *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, ed. Henrik Birnbaum ve Speros Vryonis, Lahey, Mouton.
Vryonis, Speros (1971), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, University of California Press.
Ware, Timothy (1964), *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, Clarendon Press.
White, Sam (2013), "The Little Ice Age Crisis of the Ottoman Empire: A Conjuncture in Middle East Environmental History," *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*, ed. Alan Mikhail, New York, Oxford University Press.

Yaycıoğlu, Ali (2008), The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis and Integration in the Late Ottoman Empire (1792–1812) (yayınlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi).
Yerasimos, Stephanos (2005), "Les Grecs d'Istanbul apres de la conquete ottomane: Le repeuplement de la ville et de ses environs (1453–1550)," *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee* (107–10).
Yerasimos, Stephanos (1992), "L'eglise Orthodoxe: Pepiniere des etats balkaniques," *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee* 66.
Zachariadou, Elizabeth (1996), *Δέκα Τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία 1483–1567* [Büyük Kilise Üzerine On Türkçe Belge 1483–1567], Atina, National Research Center, Institute for Byzantine Studies.
Zachariadou, Elizabeth (1990–1), "The Neo-Martyr's Message," *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8.
Zachariadou, Elizabeth (1966), "Συμβολή στην ιστορία του νοτιοανατολικού Αιγαίου" [Güneydoğu Ege Tarihine Bir Katkı], *Σύμμικτα* 1.
Zarinebaf, Fariba (2005), "Soldiers into Taxfarmers and Reaya into Sharecroppers: The Ottoman Morea in the Early Modern Period," *A Historical and Economic Geography of Ottoman Greece: The SW Morea in the 18th Century*, Fariba Zarinebaf, John Bennet ve Jack L. Davis, Princeton, American School of Classical Studies.
Zhelyazkova, Antonia (2002), "Islamization in the Balkans as a Historiographical Problem: The South-East European Perspective," *The Ottomans and the Balkans*, ed. Fikret Adanır ve Suraiya Faroqhi, Leiden, Brill [*Osmanlı ve Balkanlar: Bir Tarihyazımı Tartışması*, çev. Beril Sönmez / İldem, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2011].
Zhelyazkova, Antonia (1994), "The Penetration and Adaptation of Islam in Bosnia from the Fifteenth to the Nineteenth Centuries," *Journal of Islamic Studies* 5(2).
Zilfi, Madeline C. (2000), "Goods in the *Mahalle*: Distributional Encounters in Eighteenth Century Istanbul," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire 1550–1922: An Introduction*, ed. D. Quataert, Albany, SUNY Press.
Zilfi, Madeline C. (1988), *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Post-Classical Age (1600–1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica [*Dindarlık Siyaseti Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası*, çev. Mehmet Faruk Özçınar, İstanbul, Birleşik Dağıtım Kitapevi, 2008].

Dizin

Ab

Abravanel, Moses Raphael 154
Acem 62
agnostisizm 229
Ahmed III 77, 217, 226, 236-237; sarayı 216, 221-225, 227-229, 231-232, 234
Ali Paşa (Damat) 181
Ali Paşa (Kılıç) 46
Amasya/Amasyalı 38-39, 214; Anlaşması 71
Amirutzes, Georgios 30, 36
Anadolu 8, 10, 25, 30, 39, 50, 57, 62, 65, 70-72, 89, 97, 99, 104, 116, 119, 121-123, 134, 136-137, 141-143, 148-149, 151, 165, 179, 197-199, 209, 213-214, 238-239
Andros 46, 101, 107
Angeloviç, Mihail 35, 48-49; ayrıca bkz. Veli Mahmud Paşa (Angeloviç)
Anscombe, Frederick 180
Antalya 52
Antep 73
Anthratikis, Methodios 221, 235
Apokavkos, Dimitrios 44, 51
Arapça 71, 156, 161, 216, 222, 227-228
Argiropulos Ailesi 75
Arhontika 212-213
Aristotelesçilik 215-220, 224-225, 231-235
Arkhonlar 74, 131
armatolos sistemi 15, 137
Arsenije III (Patrik) 182
Aşıkpaşazade 34
Atina 11-12, 26, 95, 120, 149, 157, 221, 227, 238
ayanlar 130, 192, 196, 206, 208-211, 240
aydınlanma 94, 185, 198, 213, 215, 217-223, 226, 231, 233-240
Aynaroz Dağı 18-24, 40, 45, 61, 79-80, 83, 102, 120, 236

Ba

Babıâli 200
Babinger, Franz 35
Bachstrom, Johann Friedrich 233
Baer, Marc 81, 154-155, 168-169
Balkanlar 7-8, 11, 13, 15-16, 25-31, 39, 47-48, 50, 57, 74, 99-100, 105-106, 111, 113, 134-137, 140, 143, 145, 148, 151, 164-165, 167-169, 172, 179-183, 185, 197, 199, 213, 215, 239; dönmeler 35, 50, 69, 85-88, 93, 97; manastır inşaatı 17-18, 53, 79, 81-82, 84, 138; milliyetçilik 54; şehirleri/kentleri 10, 12, 23-24, 52, 62, 89, 91-92, 94-96, 118, 141-142, 144, 190-191, 195, 198, 207, 209, 211
Barak Bey (Larissa/Yenişehir) 9
Barkan, O. Lütfü 9, 16, 86, 98
Barkey, Karen 136, 143, 186-187, 196
Batılılaşma 212, 223
Bayezid I 14-15, 21-22, 48, 52-53, 163; Timur'a yenilişi 8
Bayezid II 39, 42-43, 102-103
Belgrad 12, 25, 179, 183, 232
Benakis, Panayiotis 208
Berat (Arnavutluk) 52
berat(lar) 21, 37-43, 47, 50, 71, 75-76, 200-201, 203-205, 214
beratlı statüsü 187
Bessarion (Aziz)
Bizans 8, 10, 18-20, 22-23, 25-26, 28, 30, 48-50, 55, 74-75, 97, 110, 113, 116, 118-119, 142, 163, 207, 227; dünyası 107; İmparatorluğu 9, 37, 46, 54, 56, 60-63, 84, 101, 109, 119, 175
Bizanslı(lar) 15, 30, 35-36, 41, 48, 82, 102, 107; Hıristiyan olarak 29, 54-55, 101, 108, 119, 163; kimliği 55-61, 64; seçkinleri 11, 31-33, 37, 44, 56, 66-67, 131
Bosna 21, 26, 49, 53, 72, 82, 86-87, 93, 96, 113, 179-180
Braudel, Ferdinand 87
Brest Birleşmesi 132-133, 163
Bryer, Anthony 16-17, 24, 121-123
Bulgar(lar) 7, 28, 47-48, 52-53, 56, 65, 90, 99, 119-120, 163, 169; kilisesi 48-49
Bulgaristan 12-13, 19-21, 24-26, 28, 87, 135, 138-139, 192-193, 198; ikinci imparatorluk 48

Bursa 30, 44, 81, 141
Bükreş Beylik Akademisi 198
Büyük Kaçgun 136

Ca

Cami-i Atik (Trabzon) 93
cami(ler) 9, 12, 21, 50, 66, 70-71, 76, 82-84, 129, 138, 169; manastırlardan dönüştürülenler 18, 43, 77-78, 92, 106
Celali İsyanları 136-137, 141, 143, 179
celepkeşan sistemi/köyleri 25, 99, 134
Cizvit(ler) 153, 157, 159-161; misyonerleri 158
cizye 99, 137-138, 149, 166-167, 177
Costantini, Vera 104
Crusius, Martin 75
Çaldıran Savaşı 68, 70
Çelebi 198-199, 239
çorbacı 135, 208

De

derbend köyleri 99
derbendçi(ler) 99
devşirme(ler) 10, 28-29, 32, 36, 66-67, 100, 147, 174, 177-178, 184
Dimitrios (Ayios) Manastırı (Teselya) 83, 197
din şehitleri/yeni din şehitleri 84, 88, 93-94; ve Osmanlı toplumu 165-171
Dionysios (Patrik) 76
Dionysiou Manastırı (Aynaroz Dağı) 80
Dousiko Manastırı (Pindos Dağları) 17-18, 21, 82
dönme(ler) 36, 66, 75, 86, 93, 96-97, 104, 162, 169-170, 173, 176-178, 184, 225, 227-229, 236
Duşan, Stefan 28, 49

Eb

Ebussuud Efendi 72-73, 77-81, 83-84, 93
ecnebi(ler) 145, 186, 206
Edirne 28-30, 37, 44, 51, 67, 135, 168-169, 222, 225
Eflak 8, 19, 47, 100, 120-121, 152, 156, 179, 182, 198, 216, 226
Eğriboz (Euboea) Adası 26, 82, 101-102
Eldem, Edhem 187-188
Ermeni(ler) 34, 89, 92, 121, 137, 141, 143, 150, 152, 158, 175; toplumu 205; tüccarlar 155
Esad Efendi 216-217, 224-227, 229-230, 233-234, 237
Evliya Çelebi 95-96, 126, 141-142
Evoia bkz. Eğriboz (Euboea) Adası
Evrenos Bey 8-9, 15

Fa

Famagusta (Gazimağusa, Kıbrıs) 105-106, 118
Fazıl Ahmed Paşa 153, 155
Fazıl Mustafa Paşa 183
Fenerliler 62, 132-133, 135, 154, 158, 182-183, 206-207, 226, 230, 236; III. Ahmed'in sarayında 216, 229, 231; eğitim ve 198, 227; Helenleştirme ve 65, 156, 213; politik etkileri 153, 199, 204-205; seçkinler olarak 131, 147, 152; Tuna Eyaletlerinde 155-156, 185, 216, 220; yatırımcılar olarak 185, 225
Fethiye Camii 43, 77
fetva(lar) 68, 70, 73, 78, 84
Filibe (Plovdiv) 24, 44, 135, 191, 197, 214
Filotheu Parerga 219, 225-226, 229-230
Finkel, Caroline 154, 179-180, 183, 232-233
Floransa Konsili 48, 52
Fotić, Aleksandar 179
Frank(lar) 46, 60, 106; Türkler karşısında 101; ve Ortodoks kilisesi 59
Frenk Sokağı 150

Ga

Galata 33-34, 76, 110, 113, 115, 169
Gara, Eleni 11-12, 88, 94-96, 137, 142, 145-146, 148
Gelibolu 44, 50, 117
Gennadios (Patrik) 37-40, 44, 50-51, 64, 76, 82
Gerlach, Stephan 19
Giovanni IV (Nakşa Adası Dükü) 105
Girit/Giritli(ler) 20, 25, 45, 47, 101-103, 111-116, 118, 142, 151, 153, 174, 177, 180, 202, 213, 216, 224, 227; toplu din değiştirme 176
göç 24, 87-89, 92-93, 95-96, 122-123, 137, 140-141, 149-151, 156, 174, 180, 190-192, 197, 238
Gradeva, Rossitsa 167, 170-172, 180, 213
Grammos Dağı ressamları 139, 141, 153
Gülnuş Sultan 224, 227
Gyumas, Emmanuel Leondaris 235

Ha

Haçlı Seferi IV 46, 54-55, 101, 118-119
Hagia Manastırı (Andros Adası) 46
Hajdarpasic, Edin 179-180
Halil Paşa (Çandarlı) 66
hami/hamilik 19-20, 95, 128, 140, 152-153, 155-156, 165, 197, 218, 223
hane(ler) 9, 12, 85, 92, 110, 122, 149, 156, 177, 192
haraç 22, 41-42, 45, 105
Hatice Turhan Sultan 154
Havariyyun Kilisesi (İstanbul) 37, 76
Hayreddin Paşa (Barbaros) 75, 104-105, 114
Helen emperyalizmi 119
Helenizm 57, 61, 63, 65, 94, 119-120, 197
Hellenleştirme 26, 64-65, 119-120, 151, 156, 183, 197-199, 207, 213
Hıristiyan(lar) 7, 9-12, 14, 18, 21, 23, 26, 30, 32-33, 35, 37-38, 40-43, 45, 47, 50, 52-58, 61-65, 67-69, 76-77, 82, 84, 89-92, 94-95, 101-102, 105-106, 110, 116, 119-120-122, 128-129, 133, 135-136, 138, 140-142, 144-147, 150, 153-155, 157-158, 160-161, 165-168, 172, 174, 177, 180-183, 185-186, 189-197, 199-201, 203-205, 207-210, 212, 216, 226, 228-230, 232, 239-240; Anadolu'da gerileyişi 8, 149, 151; Araplar 71-74, 99, 107-109; asker olarak 10, 16, 19-20, 25, 28-29, 97, 98-99; askerler 15, 51, 59, 100, 137, 175-176, 178; devletin hizmetinde 17, 98-100, 152, 211; dönmeler 36, 66, 75, 85-88, 93, 96-97, 104, 162, 169-170, 173, 176-178, 184, 225, 227-229, 236; iltizam 42, 203; İslam İmparatorluğu içinde 72, 74, 78, 83; kilise otoritesine direnç 202; saldırılar 81; tımar 15-16, 79, 98; ve ticaret 24, 148, 187, 198, 213-214, 238
Hospodar Sarayı (Bükreş) 124
Hüseyin Efendi (Hazerfen) 2227

Im

Imber, Colin 30, 71, 73, 80-81, 99
Ivanova, Svetlana 190, 192-197, 209-210
İbrahim Müteferrika: matbaası 233, 236
İbrahim Paşa (Damat) 222-224, 228, 232
İeremias II (Patrik) 132-133, 163
İgnatios (Başpiskopos) 48
İltizam 44, 130, 136; patrikler 42, 203
İnalcık, Halil 15-16, 19, 30-36, 39, 41, 52, 65, 98, 110, 130, 136-137
İnebahtı Savaşı 46, 117
İoannes (Ayios) Manastırı (Patınos) 80, 102
İoannes (Ayios) Prodromos Manastırı (Serez) 81
İsidorou, Nikolaos 44, 51
İsmail (Şah) 70
İstanbul 11-13, 15, 23, 26, 29-35, 37, 39-40, 44-46, 48-50, 52-53, 61-63, 65, 67-68, 70, 72, 75, 77, 80-81, 84, 86, 90-91, 93-94, 99-100, 102-103, 105-111, 113-119, 126, 131, 137, 143-144, 153-161, 163-165, 168-169, 175, 178-179, 181-183, 189-190, 194-195, 197, 199-200, 203, 205, 207, 210-213, 215-218, 220, 222-224, 227, 229, 233-235, 239; ticaret 25, 132, 134-135, 149, 238; Rum seçkinler 64, 66, 76, 85, 133, 151, 225-226, 236; ayrıca bkz. Konstantinopolis
İzmir 116, 123, 141, 148-151, 158, 160, 195-196, 215, 236

Ka

Kadızâdeli(ler) 155, 168, 224
Kaldellis, Anthony 54-61, 63-64
Kantakuzenos hanedanı 15, 37
Kantakuzenos, İoannes IV 30, 171
Kantakuzenos, Manoles 114
Kantakuzenos, Mikhail (Şeytanoğlu) 74, 114, 131-132
Kantakuzenos, Thomas 132, 151
Kantemiroğlu, Dimitri 217, 226-228
kanun 43, 80, 82
kanunname 66
Kapodokya 61, 88, 121, 149, 195
Karatzas, İoannikos 207
Karl V 72, 84
Karlofça Anlaşması 78-179, 223
karma evlilikler 16, 84, 96, 160, 170, 177
Kasım (Hacı) 93
Kastoria bkz. Kesriye (Kastoria)
Katavolinos, Thomas 44, 51

Katolik(ler)/Katolik Kilisesi 37, 48, 52, 84, 89, 92-93, 96, 100, 118, 131-133, 151162, 165, 180, 182-193, 221, 225, 229; Latin dünyasının sonu 38, 45-47, 55-56, 58-60, 101-109, 111, 119, 157; Ortodoks karşıtlığı 46-47, 104, 107-109, 118, 158-161, 163-164, 170-171, 181, 230; Reformasyon 157
kefere 72, 199
kentleşme/yeni kentleşme 12, 33, 87, 190
Kermeli, Eugenia 22, 39-40, 79-81, 189, 200-203
Kesriye (Kastoria) 218, 235, 238-239
Kıbrıs 81, 101, 103, 105-106, 108, 111, 118, 180, 213
Kırım Tatarları 181
Kızılbaş(lar) 71
Kiel, Machiel 9, 12-15, 19-21, 24, 28, 48-49, 53, 53, 78, 83, 87, 95, 97-98, 138, 163
Kiklad Adaları 102-106, 113
kilise 9, 12, 17-21, 26, 29, 37-53, 55, 58-59, 65, 67-69, 71, 75-76, 79, 81-84, 94-95, 102-105, 107-108, 110, 112, 115, 118-119, 122, 125, 128, 132, 139-140, 143-144, 147, 150, 152, 155, 160-163, 165-166, 168-169, 171-172, 183, 185, 189-191, 195, 197-207, 210-211, 213, 216, 218, 221, 226, 228, 234, 236-237; camiye çevrilme 18, 77-78, 92, 106
kimlik 43, 53-64, 83, 120-121, 152, 162, 184, 186, 191, 229, 231, 238
Kitromilides, Paschalis 94, 180, 198-199, 219, 220-221, 225, 231, 235, 238
Komnenos, David 36, 90
Komnenos, Nikolas 229-230
Konortas, Paraskeuas 38-39, 42-43, 45, 62, 72, 75-76, 83, 129, 204-205, 207
Konstantinopolis 7, 19, 26, 30, 52, 56-61, 67, 78, 102; iskânı 33-34, 38; şehri 31; ayrıca bkz. İstanbul
Konstantinos XI Palaeologos 31-32
Kontares, Kirillos (Patrik) 142
Koresse Ailesi 113-114
Koresse, Antonios 75
Koridaleas, Theofilos 215, 219
Korniaktos, Konstantinos 115
Kos Adası 80; piskoposluğu 104, 118
Kosova 180-181
Kotunios, İoannis 216, 219, 226, 228-230
Kounopis, Konstantinos 75
koyun 21, 24-25, 135-136, 145; tedariki 20; pazarı 134, 141
köle(ler) 10, 31, 33, 37, 51, 116-117, 141, 156, 162, 184
Köprülü hanedanı 153-155, 178, 224
Kritopulos, Metrofanis 142
Krstić, Tijana 16, 72, 88, 93, 97, 129, 157, 165-166, 170, 172-173
Kunt, Metin 174
Kurşunlu Cami (Trikala) 82
Kuşkuculuk 228
Kutsal İttifak Savaşları 177-178

La

Laiou, Sophia 41, 173, 214
Lale Devri 222-223, 232-233
Lane, Winthrop 148-149
Larissa (Yenişehir) 8-10, 12-13, 17, 20, 26, 88, 146
Limni Adası 16, 102-103, 200
loncalar 20, 34, 70, 116, 194-198, 204, 206, 211, 214
Lowry, Heath 16, 36-37, 71, 73-74, 86, 88-94, 96-97, 99, 102-103, 121, 200
Lucas, Paul 191
Lukaris, Kirillos (Patrik) 116, 132-133, 157, 159, 161, 163, 215
Lviv (Ukrayna) 115
Lyberatos, Andreas 24, 134-135, 197-198, 214

Ma

mahalle(ler) 11-12, 21, 50, 70, 89-93, 95-96, 110, 142-143, 145-146, 175, 192-194, 197
manastır(lar) 12, 19-20, 22, 39-44, 46, 48, 55, 84-85, 94, 101-102, 105-107, 120, 124-125, 128, 138-139, 143, 173; Balkanlar'da inşaatı 17, 24, 82; camiye çevrilme 77-78; kentlerdeki 10-11, 23-24; Osmanlılarla görüşmeler 21-25, 79-81; Teselya 18, 21, 83
Manolakis 238

Marmaretos, Dimitrios 113
Marmaretoslar 113
matbaa 159, 218, 222, 226, 229, 232-234, 236-237
Mavrokordatos, Aleksandros 153-154, 217, 220, 228-229, 231-232, 235
Mavrokordatos, Nikolas 219-220, 223, 225-226, 229-231, 233
Mazower, Mark 10-11
medrese(ler) 21, 73, 81, 129, 138, 176, 224-225, 228, 237
Meeker, Michael 122, 174-177
Mehmed II (Fatih) 19, 24, 29-35, 37, 43-44, 49-51, 64-68, 75-76, 82, 89-90, 101, 103, 120, 223, 228; **Venedik'le anlaşma** 45-46, 102
Mehmed IV 154, 167-169, 171, 225
Mehmed Paşa (Rum) 32, 34, 36
Mehmed Paşa (Sokollu) 49, 53, 74, 100
Mercidabık Savaşı 107
Mesih Paşa 32, 37
Meteora manastırları 18-24, 45
mezhebileşme çağı 172
Mısır 102, 116, 119, 155-156; **fethi** 66, 71, 107, 117
Midilli Adası 102
Mikonos (Mökene) Adası 195
millet 38-39, 45, 62, 161, 185, 225
milliyetçilik 54, 96
Misiodaks, İosipos 94, 198, 237
misyon/misyonerler/misyonerlik 119, 151, 162; **Katolik** 109, 157-158, 160, 163, 170; **okulu** 159; **ruhu** 92, 94; **Kapuçin** 160-161
mixovarvaroi (yarı barbar) 56
Mocenigo, Zuanne 116
Mora(Peloponnesos) 14, 19, 25-26, 32, 40, 59-61, 112, 148, 179-183, 208, 240
Mora/Moralı(lar) 62, 182; **kimliği** 59-60; **ordusu** 26
Moskova 132
Murad I 30
Murad II 10, 22, 37, 52
Murad III 46, 77-78, 128
Mustafa I 132
Mustafa II 216, 224, 228
mültezim(ler)/mültezimlik 19, 26, 32, 34-35, 42-44, 74-75, 110, 114, 130, 133, 135, 144-146, 203, 205-206, 208-209, 211, 214
mür şişesi 127
Müslüman(lar) 7, 9, 12, 14, 16-17, 19, 23-24, 26, 30, 32-34, 37, 41, 47-50, 53, 68-69, 71-72, 74, 77, 79, 81-86, 88-89, 91-101, 104-105, 107-109, 117, 119, 121, 128, 135, 137, 142, 144-148, 152, 155-157, 160, 165-177, 180-182, 184-187, 189-195, 202, 205, 207-214, 216, 221, 225-232, 234, 236, 240; **gayrimüslimlerin ikinci sınıflığı** 185, 187; **(ve) Rumlar** 36, 62-63, 67, 75, 90, 110, 122-123; **Rumlara kızgınlıkları** 35; **zanaatkârlar olarak** 10-11, 196; **ayrıca bkz. İslam**

Na

Nakşa Adası 46, 105, 202
Nasrani 71, 200
Nassi, Joseph 46
Nea Moni Manastırı (Selanik) 23
Necipoğlu, Gülru 66, 70-71, 77, 128-129
Necipoğlu, Nevra 23, 77
Neophytus II 17
Nicolaidis, Efthymios 221
Nicosia (Lefkoşa) 105-106
Nikolaos (Ayios) Kilisesi (Meteora) 20
Nikolaos (Ayios) Manastırı (Ano Vatheia, Eğriboz Adası) 82
Nikosios, Panayiotis 226
Notaras, Hrisantos 197, 215, 217, 223-224, 226-229, 233-234
Notaras, Lukas 32
Notitiae 47
Nuh Efendi 216, 227-228

Ob

Obolensky, Dimitri 57
Of (Trabzon) 122, 174-177
Ohri 48-49, 53, 162-165, 182, 207
Oikoumene (ekümenik) 29, 31, 37, 48-49, 55, 101, 104, 107-109, 119, 132, 142, 157, 163-165, 181-182, 189, 206-207, 239

Orhan Gazi 30
Orlov İsyanı 240
Ortahisar (Trabzon) 90
Ortodoks Kilisesi 29, 38, 41, 43-46, 49, 59, 67, 84, 102-105, 107-108, 112, 115, 118, 160-161, 163, 165, 168, 172, 189, 197, 203, 205, 221, 226, 237
Ortodoks(lar) 7-8, 20, 26, 29, 34, 36, 38-49, 52-57, 59-67, 76, 84, 88-91, 95, 100-112, 115, 118-121, 123, 131, 133, 142, 151, 153-154, 157-166, 168, 170-172, 180-183, 186-191, 197-198, 200, 202-205, 207, 213, 221, 225-226, 229-230, 234, 237; imparatorluktan ayrılma 165, 189, 239
Osmanlı(lar) 8-10, 12, 14-23, 27, 29-33, 35-36, 39-40, 43-44, 46-47, 50-52, 54, 61-62, 66, 72, 80, 82, 85, 87, 91, 98-99, 101-106, 108, 111, 113, 115, 118, 121, 135, 149, 154, 156, 159, 165, 176, 177, 183, 195-196, 200, 203, 212, 220, 229, 231; aydınlanması 217, 222; Balkanları 25; barışı (Pax Ottomana) 107; Devleti 13, 24, 32, 49, 74, 109, 116-117, 134, 153, 186, 188-190, 205; fetihleri 11, 24-25, 28, 49-50, 100, 151; Habsburg savaşları 84, 117, 133, 179-182, 207, 213; İmparatorluğu 7, 24, 34, 38, 45, 53, 55, 62-64, 68, 71, 73, 77, 79, 87, 93, 107, 109, 112, 119-120, 132, 147, 151, 157, 160-162, 166, 178, 186-189, 191, 202, 211, 215-216, 219, 221-222, 228, 239; Macaristan'ın kaybı 183; Venedik savaşları 45

Pa

Padova Üniversitesi 153, 215-216, 218-220, 225, 227-230
Palaeologos, Dimitrios (Mora Despotu) 19, 32
Pammakaristos Manastırı (İstanbul) 43, 76-78
Panayia Kilisesi (Ayios Dimitrios Manastırı, Teselya) 83; ayrıca bkz. Dimitrios (Ayios) Manastırı (Teselya)
patrikhane 26, 40, 42, 44-45, 47, 50-52, 65, 75-76, 83, 94, 153, 211, 215, 226, 235; ekümenik 29, 31, 37, 48-49, 55, 101, 104, 107-109, 119, 132, 142, 157, 163-165, 181-182, 189, 206-207, 239
patrikler 42, 45, 61, 64, 108, 129, 131, 163, 181, 188, 199, 102, 203-204; mültezim olarak 42
Patrona Halil Ayaklanması 232
Peç (ipek) 182, 207; patrikhanesi 49, 53; patrikliği 165
Peirce, Leslie 72-73, 172
peşkeş 41-42
Petmezas, Socrates 50, 64-65, 81, 94, 142, 144, 147, 188, 195, 201, 210
Pindos Dağları 9, 17, 139
Platamon (Platimana, Teselya) 15
Polonya 115, 120, 132-133, 163, 168-169
Pontus 23, 121-123
Porfirios (Başpiskopos) 162, 164
Propaganda Fide 161-162

Ra

Rafael (Sırp) 61
reaya 16, 28, 95, 99, 184, 186, 193, 200, 211
Rodos 101-106, 117
Roma 34, 54, 101, 132, 161-164, 207, 215, 218-219; İmparatorluğu 9, 31, 59; kimliği 55-58, 60-64
Rum Ortodoks kilisesi 27, 38, 41, 46
Rum(lar) 7-8, 20, 26, 29, 31, 33, 36-37, 43-46, 48-51, 55-56, 59, 61, 66, 69, 75, 88-89, 91, 94-95, 101, 103-104, 106, 113, 116-119, 126, 148-149, 152, 156-157, 160, 181, 186, 188-189, 191, 196, 199, 205, 207, 238-239; aydınlanma 159, 217-218, 221; eğitim 153-154, 158, 161-162, 215-216, 219, 230, 234-235, 237, 240; karşıtı söylem 34-35; kimliği 53-54, 62-63, 229; Müslümanların kızgınlığı 34-35; Rumca 90, 92, 96-97, 100, 107, 121-123, 158, 175-178, 182-183, 216-217, 226-228, 232; tüccarları 107, 110-111, 148, 150, 185, 187, 212-214, 237; seçkinleri 26, 64, 67, 74, 76, 85, 99-100, 108, 110, 131-132, 133, 151, 155, 182, 185, 211-212, 220, 225, 233, 236
Rumen(ler) 156, 182-183, 198
Rusya 131-133
Rüstem Paşa 76

Sa

Saadabad 232
Saadeddin Efendi (Hoca, tarihçi) 35
Sabetay Sevi 154
sadaka 80, 197
Safevi hanedanı 66, 68, 70-71, 91
Saint Benoît misyonu (İstanbul) 158
Sakız Adası 101, 113, 144, 150, 153, 158, 164, 227
Salakidis, George 13, 146
Samarianis ailesi 112
Samokov (Bulgaristan) 53
Samuil (Çar) 163
San Giorgio dei Greci bkz. Ayios Yeoryios Yunan Ortodoks Kilisesi
Santorini (İtalya) 202
Sanuto, Marino 68
sarıca 136
sekban 136-137
Selanik 23, 26, 28, 40, 52, 78, 151, 190, 238; Hıristiyan şehri olarak 10; **Osmanlılarca fethi** 8, 22
Selim I 70-72, 100, 102, 107
Selim II 21, 78
Semadirek Adası 102-103
Semendire 32, 35-36
Serez 9, 12, 20, 50-51, 81, 85, 94-95, 142-144, 197
Severos, Gabriel 115
Sevlievo (Bulgaristan) 87
Sırbistan 19, 28, 32, 35, 52, 82, 149
Sırp(lar) 7, 19-20, 28, 30, 35, 37, 44, 47-49, 53, 61, 99-101, 120, 164, 182-183, 207, 239
Simeon (Trabzonlu) 39, 45
Sinadinos (Serezli papaz) 95
Sinan Paşa (Koca) 78
sipahi(ler) 14-16, 19-20, 22, 25-26, 28-29, 98-99, 130, 136, 144
Smederevo bkz. Semendire
Sofya 19-20, 26, 86, 88, 167, 191, 193-194
Spandunis, Theodoros 37
St. Jean Şövalyeleri 102-104
Stavrides, Théoharis 16-17, 32, 35, 37, 48
Stefan (Büyük) 120
Stegopol Manastırı (Arnavutluk) 125
Stoianovich, Traian 46, 132, 179, 185, 190
Strupets Manastırı (Lukovit) 20
Sugar, Peter 10-11, 26, 191, 194
Suriye 66, 71, 107-109, 114, 155, 197
Süleyman I (Kanuni) 8, 13, 21, 42, 68, 70-72, 76, 78, 84, 99, 103, 117, 223
Sünni/Sünnileştirme 68-69, 172
sürgün 33, 37, 71-72, 89, 91, 104, 200-201
Sveta Petka Samardžjiska (Sofya) 20
Şam 108
şeriat 31, 35, 72-73, 82, 172
Şeytanoğlu 74, 131; **ayrıca bkz. Mikhail Kantakuzenos)**
Şiilik 71, 175

Ta

tahrir(ler) 22, 85, 90-92, 110, 150, 166-167
Tartarhane, Aleksandr 143
Taşoz Adası 102-103
Terziler Loncası Manastırı bkz. Strupets Manastırı (Lukovit)
Terzioğlu, Derin 166, 171-173
Teselya 7, 9, 11, 13-15, 17-19, 23-26, 28, 66, 83, 86, 88, 103, 134, 139, 142, 195; **fethi** 8, 10;
Tezcan, Baki 130, 133, 135, 143, 145-147, 149, 174, 178, 184-186, 206
Theofanis (Giritli ressam) 20
Theofilos (Piskopos) 201
tımar sistemi 22, 79, 137, 192
tıp 153, 216, 225, 227-228
Tırnova 13, 48-49, 52, 197
Timur 8
To chronikon tou Moreos **(Mora Vakayinamesi)** 59-60
Todorov, Nikolai 85-86, 94, 109-110
Tonya (Trabzon) 122-123
Topkapı Sarayı (İstanbul) 66, 222
Tournefort, Joseph de 150
Trabzon/Trabzonlular 24, 30, 36, 45, 64, 86, 88-94, 96, 118, 121-122, 127, 149, 174-177
Trakya 25, 39, 44, 70, 134

Trakya Adaları 102
Trikala 9-12, 17, 26, 82, 95
Tsampouras, Theoharis 128-129, 136, 138-141, 152-153, 155, 163-165
tuğra 21
Tuna eyaletleri 123, 144, 185, 214-216, 220
Turhan Bey 8, 13, 20
tüccar(lar) 10, 46, 107, 109-117, 133-135, 139-140, 142, 148, 150, 152-153, 155-156, 187-190, 212-214, 235, 238-239; eğitim 185, 236-237

Ul

Ulah(lar) 16, 94, 120; Bosna Ulahları 87
ulema 68, 72, 206, 237, 240
Urbanus VIII (Papa) 162, 164
Üsküp 12, 26, 85, 149

Va

vakıf 9, 13, 24, 26, 70, 78-81, 104, 146-147, 205
Vani Mehmed Efendi 155, 168
varoş 89, 92-93, 193-198, 210-211
Veli Mahmud Paşa (Angiloviç) 32, 35-36
Venedik Yunan Kardeşlik Derneği 111-113
Venedik/Venedikliler 47, 68, 75, 100-101, 104-105, 110, 115-117, 149, 151, 179-182, 215, 229, 235-236; düşman olarak 103, 177; Mehmed II ile anlaşma 45, 102; Osmanlılarla savaş 45; ticaret 26, 46, 106-107, 111-114
vergi(ler) 14-16, 20, 24-25, 28, 32, 43-44, 46, 51, 53, 73-74, 80-81, 85, 87, 99, 106-107, 109, 120, 134-135, 137-138, 143-144, 146, 149-151, 184, 188, 196, 208-209, 211; Balkanlarda 10, 13; Rumlar tarafından toplanması 21, 26; toplama hakkı 22, 39, 41-42, 75, 130, 145, 147, 192-195, 201, 203-204, 206
Veroia (Karaferye) 11-12, 20, 95-96, 137, 142, 144-146, 148, 163
vezir(ler) 34-35, 66, 129-130, 153, 178, 181
Vidin 180
Viyana kuşatması 178
Vlad III (Kazıklı Voyvoda) 120
Vogiatzis, S. 17-18, 21, 83-84
Vogoridis, Stefanos 135
Voynuk(lar) 15-16, 19-20, 24, 28, 98-99
Vryonis, Spyros 17, 25, 50-51, 86, 88, 116, 121-122, 174, 195
Vulgaris, Evgenios 233

Wo

Wortley Montagu, Lady Mary 191, 222

Ya

Yahudi(ler) 10, 33-34, 53, 72, 75, 84-85, 112-113, 145-146, 169, 190; İzmir'deki 150-151; prestij kaybı 152, 154-155
yamak(lar) 15
Yanya İlkokulu 235
Yanya/Yanyalı 97, 152, 155, 164, 191, 215-216, 226-227, 235, 238
Yaş Beylik Akademisi 235
Yeniçeriler 36, 68, 98, 130, 136, 159, 174, 176, 178, 205-206, 224
Yeoryios (Ayios) Kilisesi (Selanik) 78
Yeoryios (Ayios) Yunan Ortodoks Kilisesi (Venedik) 112
Yeoryios (Sofyalı Aziz) 88
Yunan aydınlanması 94, 185, 198, 213, 215, 217-223, 226, 231, 233-240
Yunan Ruhban Okulu (Roma) 162, 219
Yusuf Bey 8

Za

Zachariadou, Elizabeth 19-20, 33, 39-45, 47, 51-52, 61, 67, 74-76, 95, 103, 166, 171
zaviye(ler) 92, 94
Zhelyazkova, Antonia 72, 87, 180
Zile 200
zimmi 21, 84, 174, 199-200

Osmanlı Devleti ve Rumlar başlıklı bu çalışma 1453'te Konstantinopolis'in düşmesiyle başlayan ve 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşıyla sonlanan dönemi kültürel, ekonomik ve siyasal gelişmeler çerçevesinde irdeliyor. Bazı tarihçiler Osmanlı yönetimini Yunan dünyası açısından genellikle bir "Türk boyunduruğu" yani dört yüzyıllık bir kölelik ve barbarlık dönemi olarak görmüştür. Ne var ki, çoğu Yunanistan'da çalışan yeni bir araştırmacılar kuşağı bu görüşün yerine Osmanlı döneminde yaşamış Rumların daha nüanslı bir resmini çizmeyi tercih ediyor. Tarihçi Molly Greene çoğu Yunanca olan bu yeni çalışmaları değerlendirerek tarihyazımında ortaya çıkan değişimin Yunan tarihinin bu dönemi için ne anlama geldiğini irdeliyor. Greene'in çalışması hem Balkanlar hem de Anadolu'da Osmanlı yönetimi altında yaşayan, patriklerinden birinin Bizans döneminden Osmanlı dönemine geçişe tanıklık ettiği en önemli Hıristiyan topluluğun tarihine ışık tutuyor. Yakın dönemlerde yapılan araştırmalardan da yararlanarak bu Ortodoks Hıristiyan cemaatin Osmanlı Devleti'yle ilişkilerine yeni bir yorum getiriyor, Rumların padişahların yönetimi altında yaşadıkları çeşitli deneyimleri ortaya koyarak genel olarak Hıristiyanlar, özelde de Rumlar için Osmanlı tebaası olmanın ne anlama geldiğini sorguluyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun eski Bizans İmparatorluğu'nun Ortodoks dünyasını coğrafi olarak yeniden birleştirmesinin kilise ve cemaat için anlamı neydi? Rum Ortodoks cemaati ve kilise Osmanlı yönetimine ne ölçüde bir dahil olmuştu? Osmanlı iltizam sistemi bir büyük mültezim olarak kiliseye nasıl bir etki yaptı? Osmanlı şeriyye sistemi Ortodokslar için esnetildi mi? Bu ilginç sorular yazarın cevaplar getirmeye çalıştığı alanların sadece bazılarına dair.

Molly Greene Princeton Üniversitesi'nde Helen Araştırmaları ve Tarihi bölümünde öğretim üyesi.

İnsan ve Toplum Dizisi



Kitap Yayınevi

ISBN 978-605-105-183-3



